Das

Problem der Willensfreiheit

mit

besonderer Berücksichtigung seiner psychologischen Seite.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Samuel Ayrer,
Stadtpfarrer in Widdern.

Stuttgart.
Druck von W. Kohlhammer.
1905.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547018_0054

Das

Problem der Willensfreiheit

mit

besonderer Berücksichtigung seiner psychologischen Seite.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Samuel Ayrer,
Stadtpfarrer in Widdern.

Stuttgart.
Druck von W. Kohlhammer.
1905.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Heinrich Maier
28. Juli 1904.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung . . . . . 1— 2

Erster Abschnitt.

Worin besteht das Problem und welches sind die Hauptformen der Freiheitslehre? . . . . . 3— 19

§ 1. Begriff und Inhalt der Willensfreiheit . . . . . 3— 6

§ 2. Systematischer Überblick über die verschiedenen Formen der Freiheitslehre . . . . . 6— 19

Zweiter Abschnitt.

Kann man für die Theorie des Indeterminismus sich berufen auf Tatsachen des Seelenlebens? . . . . . 19— 50

§ 3. Vorläufige allgemeine Analyse der seelischen Tatsachen, die der Indeterminismus allein glaubt zureichend erklären zu können . . . . . 19— 23

§ 4. Verantwortlichkeit und Zurechnung . . . . . 23— 37

§ 5. Gewissen und Pflichtgefühl . . . . . 37— 43

§ 6. Schuldbewusstsein und Reue . . . . . 43— 50

Dritter Abschnitt.

Kann man die Theorie des Indeterminismus vindicieren gegenüber dem, was neuere wissenschaftliche Untersuchungen lehren von Regelmässigkeiten in menschlichen Willensäusserungen, Zusammenhang zwischen physiologischen und psychischen Erscheinungen u. s. w.? . . . . . 50—110

§ 7. Das Kausalprinzip in seiner Geltung und Deutung . . . 51— 66

§ 8. Indeterminismus und Moralstatistik . . . . . 67— 79

I. Der gegenwärtige Stand der Moralstatistik . . . . . 67— 71

II. Grenzen der moralstatistischen Beweisführung und Ertrag für das Problem der Willensfreiheit . . . . . 71— 79

§ 9. Indeterminismus und Psychologie . . . . . 79—110
I. Die Theorien des Willens . . . . . 79— 86
A. Die heterogenetischen Theorien . . . . . 79— 82
1. Die intellektualistische Theorie . . . . . 79— 80
2. Der Wille als entwickelte Form des Gefühls . . 80— 81
3. Der Wille ein aus Vorstellung und Gefühl zusammen sich ergebender Prozess 81
4. Der Wille als Reflexakt 82
B. Die autogenetischen Theorien . . . . . 82— 86
II. Die Analyse des Wollens . . . . . 86—105
A. Die einfachen Willensakte: Die Triebe . . . . . 86— 94
B. Die höheren Willensakte: Das Wählen und Vorziehen 94—105
III. Ertrag der Analyse des Wollens für die Frage der Willensfreiheit . . . . . 105—110

Vierter Abschnitt.

Welche Bedeutung hat die Theorie des Indeterminismus für Religion und Sittlichkeit? . . . . . 110—133
§ 10. Indeterminismus und Religion . . . . . 110—121
§ 11. Indeterminismus und Sittlichkeit . . . . . 121—133
I. Indeterminismus oder Determinismus, wer hat die tiefere Moral? . . . . . 121—126
II. Der sittliche Charakter . . . . . 126—133
Schluss 133

Einleitung.

Das Problem der Willensfreiheit fertigt mancher mit dem Urteil ab: „Unklares Stimmengewirr, endlose Debatten ohne nennenswertes Resultat, allseitige Voreingenommenheit und Einseitigkeit des Standpunkts, langweilige Aufwärmung abgestandener Argumente, kurz alles in allem lauter verlorene und zeitvergeudende Liebesmühe um eine ewige Antinomie des denkenden Verstandes."

So viel ist an diesem Urteil richtig: es handelt sich um die „grosse Frage" („grande question" — Leibniz), es existiert eine unübersehbare Literatur über das Problem, auch das philosophische Urteil der Gegenwart gelangt bei der weitgehenden Differenzierung der Richtungen zu keinem übereinstimmenden oder gar abschliessenden Resultat, es ist nahezu unmöglich, völlig neue Gesichtspunkte zur Beleuchtung der Frage beizubringen. Darum aber ist es noch nicht wertlos, wenn sich unsere Untersuchung die bescheidenere Aufgabe stellt, eben nur den neuesten Stand der Kontroverse nachzuprüfen und dabei überall eine bestimmte Seite der Frage, die psychologische, in besondere Berücksichtigung zu ziehen. Wollen wir nämlich der Lösung um ein Schrittchen näher kommen, so handelt es sich unseres Erachtens um ein Doppeltes: einmal müssen wir Begriff und Inhalt der „Willensfreiheit" scharf umgrenzen, sodann müssen wir in eine sorgliche Analyse des psychologischen Tatbestandes eintreten und dabei vor allem die sogenannten Tatsachen des Seelenlebens richtig deuten. Besonders ist es die fortschreitende psychologische Vertiefung, von der wir auch in dieser schwierigsten Frage eine wirkliche Förderung unserer Erkenntnis erhoffen dürfen.

Nun tritt uns gleich beim Eintritt in unsere Erörterung eine Hauptfrage entgegen: Hat das Problem überhaupt diese fundamentale Bedeutung für unser Denken und unsere Weltanschauung? Ruhen auf der Bejahung der Willensfreiheit die

Menschenwürde und die Lebenswerte? Ist es nicht ein Problem gleich anderen und als solches völlig unabhängig von den weittragenden Schlussfolgerungen für ethisches Denken und Leben, die man ihm mit Unrecht aufbürdet? Ist nicht gerade diese Verquickung mit ethischen Fragen die Quelle aller Unklarheit und Verworrenheit? Verschiebt sie nicht die Gesichtspunkte für eine unbefangene Analyse der dem Freiheitsbegriff zugrunde liegenden Tatbestände? So versuchen denn auch in der neuesten Kontroverse manche Denker durch sorgsame Losschälung der Frage vom ethischen Gebiet ans Ziel zu kommen. Die Ethik brauche sich keineswegs auf die Freiheit zu stützen, auch die Willensdetermination lasse Raum für eine völlig zureichende Moral. Aber auch dies zugestanden hat nichtsdestoweniger jede Untersuchung des Problems mit den Konsequenzen für unser sittliches Handeln sich zu befassen. Darüber herrscht doch Übereinstimmung, dass die Beurteilung der ethischen Erscheinungen durch die verschiedene Beantwortung der Frage mit bedingt ist und dass manche sittliche Begriffe durch den Determinismus ihrer Absolutheit enthoben und zu relativen gestempelt werden. So bleibt also ein gutes Stück praktischen Interesses allezeit mit der Frage verbunden; wir streben nach Übereinstimmung unseres Denkens und Handelns und sträuben uns mit Recht gegen jeden Entscheid, der beides durch eine unüberbrückbare Kluft trennt.

Nach den angedeuteten Richtlinien teilen wir unsere Untersuchung in vier Abschnitte. Im ersten suchen wir die Kernfrage des Problems genau zu formulieren und eine systematische Übersicht über die verschiedenen Formen der Freiheitslehre zu geben, im zweiten lassen wir die Hauptargumente des Indeterminismus zu Wort kommen, im dritten beschäftigen wir uns mit den schwerwiegenden Einwendungen des Determinismus und im vierten erwägen wir die praktischen Konsequenzen für das religiös-sittliche Gebiet.

Erster Abschnitt.

Worin besteht das Problem und welches sind die Hauptformen der Freiheitslehre?

§ 1.

Begriff und Inhalt der Willensfreiheit.

Eine eingehende Analyse des Freiheitsbegriffes bietet Eduard von Hartmann (Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin 1879. 1. Auflage). Wenn man sich auch gegen die metaphysische Begründung dieses Begriffes ablehnend verhalten muss, so ist doch die Zergliederung desselben nach seiner negativen Seite äusserst instruktiv. „Freiheit" ist zunächst ein rein negativer Begriff, der seinen Inhalt erst durch die Beifügung des negierten Zwanges erhält (402). So verschieden dieser Zwang sein kann, so relativ muss sich der Freiheitsbegriff darstellen. Freiheit vom Zwang durch äussere Autorität (433), Freiheit vom Zwang durch sinnlich wahrnehmbare Motive (422), Freiheit vom Zwang der unwillkürlich im Bewusstsein auftauchenden Vorstellungsreihen (417), Freiheit von pathologischen Störungen (409), Freiheit vom Übergewicht gefühlsmässiger Motive (444) u. s. w., lauter Arten von Freiheit, die einen ganz bestimmten Zwang negieren. Aber „jede Negation schafft für ein anderes Positives Raum, und wenn der Freiheitsbegriff die verschiedenen Negationen noch durch seine gemeinsame negative Form zusammenschliesst, so ist er doch unfähig, über seine Negativität hinüberzugreifen und für die Verknüpfung der verschiedenen positiven Faktoren auch noch den Kitt abzugeben (405)." Freiheit ist Determination durch gewisse Faktoren; über die letzteren können wir aber von der „Kollektivfirma Freiheit" keinen direkten Aufschluss bekommen.

Eduard von Hartmann kann uns also gleich zum Beginne unserer Untersuchung zeigen, wie vieldeutig und schillernd der Begriff „Freiheit" ist, wie es ja auch eine lange Gliederreihe geben würde, wollten wir alle Verbindungen aufzählen, in denen das Wort in unserem Sprachgebrauche vorkommt. „Billiger Witz hat die unaussagbare Mannigfaltigkeit des profusen Sprachgebrauchs

in Typen zusammengestellt (W. Windelband: Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. Tübingen und Leipzig 1904)." Im gewöhnlichen Leben heissen wir denjenigen „frei", der ohne äusseren Zwang nach eigenem Gutdünken „handeln" kann, der, wie wir sagen, tun und lassen kann, was er will. „Eine Handlung heisst frei, sofern sie ihre nächste Ursache in dem Willen des Handelnden hat, unfrei dagegen, sofern sie durch äussere Gewalt bewirkt wurde, sei es unmittelbar durch physischen Zwang, sei es mittelbar durch psychischen Zwang, durch Bedrohung, Vorspiegelung falscher Tatsachen u. s. w. Auch im letzteren Fall erscheint nicht eigentlich der Wille selbst als Urheber des Entschlusses; doch ist hier ein weiter Spielraum zwischen leiser Beeinflussung und unwiderstehlicher Nötigung und also ein allmählicher Übergang von voller Freiheit zu voller Unfreiheit (Paulsen, System der Ethik 1903 S. 443)."

Aber diese „Handlungsfreiheit" ist gar nicht der strittige Punkt. Es handelt sich nicht darum, ob ich tun kann, was ich will, sondern ob ich wollen kann, was ich will. Anders ausgedrückt: Erfolgt mein Wollen auf Grund zwingender Motive oder hätte ich bei ganz denselben äusseren und inneren Bedingungen auch anders entscheiden können?

Hierauf antwortet der Indeterminismus mit Ja. Die Hauptargumente, die er ins Feld führt, sind: Das unmittelbare Bewusstsein der Freiheit und die ethische Notwendigkeit ihrer Bejahung. Wir fühlen uns frei, deshalb sind wir frei. Der Wille wird nicht durch Ursachen bestimmt, er ist selbst die letzte unverursachte Ursache seiner Entscheidung.

Innerhalb des Indeterminismus treffen wir aber mancherlei Abstufungen, vor allem zwei Haupttypen. Entweder nimmt man an, dass der Mensch sich bei jedem Entschlusse nach freier Willkür entscheide; dann sind also die einzelnen Willensakte als solche unverursacht und treten unabhängig von äusseren und inneren Ereignissen als absolut neue Elemente in die Wirklichkeit. Der Wille kann dann ohne Rücksicht auf Motive Entschlüsse fassen und nach freiem Belieben unter verschiedenen Möglichkeiten wählen („reiner Indeterminismus", „liberum arbitrium indifferentiae"); nur Freiheit in diesem Sinn soll sittliches Handeln ermöglichen und die unerlässliche Grundlage der sittlichen und rechtlichen Normen sein, andernfalls seien die Menschen Automaten und ihr Leben verlaufe maschinenmässig. Oder man lässt zwar die Willensakte vom Charakter bedingt sein, bestimmt aber diesen selbst als eine

Tat der Freiheit in einer jenseits des räumlich-zeitlichen Daseins vorhandenen Welt (Vertreter der „intelligiblen Freiheit“). So ist der Wille dann ein Agens, das selbst zwar unverursacht ist und ausserhalb des Kausalzusammenhanges steht, aber nunmehr nach immanenter Gesetzmässigkeit seine Wirkungen aus seiner Natur folgen lässt. Der Wille ist causa sui, aber operari sequitur esse (Schopenhauer). Doch gerade diese vielen Begriffsabstufungen innerhalb des Indeterminismus tragen mit die Hauptschuld an der Begriffsverwirrung bei Erörterung des Problems. Man bringt es ja tatsächlich fertig, den Begriff solange zu drehen und zu modeln, bis nur noch der Name bleibt, dagegen inhaltlich völlige Übereinstimmung mit der Position der Gegner erreicht ist, ähnlich wie man von Weiss über Grau zu Schwarz gelangt.

Der Determinismus verwirft in erster Linie das liberum arbitrium indifferentiae als etwas, das jedes vernünftige Denken und ethische Handeln aufhebe. Wenn nicht Charakter und Motive beim Willensentscheid den Ausschlag geben, dann herrscht der Zufall und dann gibt es erst recht keine Verantwortlichkeit. Was sollen dann noch ethische Vorschriften und Normen, planmässige Erziehung der eigenen Person und anderer bedeuten? Vor allem aber widerspricht dem Indeterminismus das Kausalitätsgesetz, das auch für das psychische Leben Geltung haben muss. Hier gehen aber die Wege auch innerhalb des Determinismus wieder auseinander. Die einen lassen das psychische Geschehen nach rein mechanischer Kausalität verlaufen, geraten damit aber in das Lager des Fatalismus. Es bleibt alles, auch der Mensch mit seinem physischen und psychischen Leben, heisst es da, in den starren Bann ewig unabänderlicher Gesetze eingeschlossen, auch der Mensch ist ohne Rest eben nur das genaue Produkt aller zusammenwirkenden Faktoren. Die bereits festgelegten Teile des Universums bestimmen durchaus eindeutig, worin die anderen bestehen werden. Es gibt keine zweifache Möglichkeit in der Zukunft. Der Teil, den wir Gegenwart nennen, verträgt sich nur mit einem einzigen Ganzen. Somit ist jede andere zukünftige Ergänzung als die von Ewigkeit her durch ein unabwendbares Schicksal fest vorherbestimmte unmöglich, jeder Gedanke an eine Abweichung von der einmal eingeschlagenen Entwicklung ist abzuweisen. Dieser fatalistischen Anschauung gegenüber lassen die anderen das Ich zwar kausal geworden und bedingt sein, legen aber allen Nachdruck auf die innere Motivation, auf die psychische Kausalität in ihrer Eigen-

art und bezeichnen mit Recht eben dieses Bestimmtwerden durch innere Kräfte ohne äusseren Zwang als „Freiheit".

Während demnach beim Fatalismus von Freiheit überhaupt nicht geredet werden kann, der Indeterminismus dagegen sich immer wieder zum Begriff einer motivlosen Entschlussfassung nach freiem Belieben gedrängt sieht, versteht der Determinismus in der zuletzt gegebenen Fassung unter Willensfreiheit Determinierung der einzelnen Willensinhalte durch das Ich, durch den Charakter, durch das, was ich meine innerste Persönlichkeit heisse, Unfreiheit dagegen ist ihm Motivation durch fremde, meinem Wesen fernliegende Momente. So definiert z. B. Wundt (Ethik II, 69, 3. Auflage) Freiheit als „die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden."

§ 2.

Systematischer Überblick über die verschiedenen Formen der Freiheitslehre.

Wie im Laufe der historischen Entwicklung des Problems, so ist auch in der Gegenwart eine bunte Mannigfaltigkeit von Lösungsversuchen aller Abstufungen anzutreffen. Eine treffliche, kurze und klare Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Frage — wenigstens auf dem Gebiet der deutschen Philosophie — bietet Dr. Leo Müffelmann in seiner Schrift: „Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. Leipzig 1902." Er gelangt zu dem Resultat: „Indeterministen jeder Schattierung, Fatalisten, Deterministen fahren ihre Geschütze auf, suchen neue Positionen zu erringen oder alte zu behaupten. Eine einheitliche Antwort wird auf die Frage nach der Willensfreiheit auch heute noch nicht gegeben (a. a. O. S. 32)." Müffelmann unterscheidet innerhalb des Indeterminismus 3 Hauptformen: das „liberum arbitrium indifferentiae", die „intelligible Freiheit" und den „agnostischen Indeterminismus", unter welch letzterem er diejenige Schattierung versteht, die „keine direkte Entscheidung für den Indeterminismus oder den Determinismus zu treffen wagt, deren Anschauung vielmehr in einem Non liquet gipfelt. Das sind Dunkmann, Manno, Ölzelt-Newin (S. 68 f.)." Es wird aber fraglich sein, ob man diesen Agnosticismus als besondere Richtung ansehen soll, er verzichtet ja einfach auf eine Lösung, wobei nicht weiter in Betracht kommt.

dass er dies unter der Wucht der widerstreitenden Gründe und Gegengründe tut. In der genannten historischen Untersuchung wird weiterhin mit Recht reinlich zwischen Fatalismus (Häckel, Rée, Nietzsche) und Determinismus unterschieden. Letzterer nuanciert sich wiederum nach verschiedenen Seiten. Je nachdem im Gewebe deterministischer Gedanken ein Einschlag indeterministischer oder fatalistischer Elemente oder ein Freisein von beiderlei Zutaten zu beobachten ist, kann man von indeterministischen Deterministen (so Sigwart und Wundt), von fatalistischen Deterministen (so N. Kurt) und reinen Deterministen reden. Zu letzteren rechnet Müffelmann z. B. Eduard von Hartmann, Fechner, Paulsen, Lipps, Simmel, Külpe, Ziehen, Ehrhardt u. a. Das Resultat seiner Untersuchung ist: „Diese deterministische Lösung des Freiheitsproblems erkennen in der neuesten Philosophie auch schon ganze Denkrichtungen — oder besser — philosophische Schulen an. Diese philosophischen Gruppen, in denen der Determinismus zur überwiegenden Herrschaft gelangt ist, sind: Der Neukantianismus, der Positivismus, die Immanenzphilosophie und die Schule Herbarts und Benekes (a. a. O. S. 100)." Daraus geht also soviel mit Sicherheit hervor, dass bei aller Differenzierung der Ansichten doch das wissenschaftliche Denken der Gegenwart überwiegend auf die Seite des Determinismus neigt.

Wenn wir jetzt weiterhin den Versuch machen wollen, die heute noch verteidigten Formen der Freiheitslehre übersichtlich zu gruppieren, so können wir uns auf eine genauere Darstellung der beiden Hauptformen beschränken, die sich deutlich voneinander abheben, des reinen und des transcendentalen Indeterminismus. Dabei kommt es in diesem Zusammenhang zunächst nicht darauf an, die verschiedenen Systeme in allen Einzelheiten kritisch zu würdigen — dies bleibt dem weiteren Gange der Abhandlung vorbehalten —, sondern nur darauf, die charakteristischen Merkmale systematisch zusammenzustellen.

Wir beginnen mit den „reinen Indeterministen", dazu rechnen wir in neuer Zeit: Lotze, Sommer, Wentscher. Diese Theorien tragen — sie mögen es zugeben oder nicht — das offene oder verdeckte Bekenntnis zu dem „liberum arbitrium indifferentiae" als Charakteristikum an sich.

In der neuesten deutschen Philosophie hat vor allem Lotze das gesamte Beweismaterial für den „reinen Indeterminismus" zusammengetragen und ihn mit allen Mitteln zu stützen gesucht. Die

wahre Freiheit verlangt auch Unabhängigkeit vom Charakter und der eigenen Natur. Es ist nötig, dass „der Geist in seinem Wollen und Handeln nicht bloss von äusseren Ursachen, sondern auch von seiner eigenen Natur unabhängig sei, dass er nicht bloss die Konsequenz dessen ausführen müsse, was in dieser seiner Natur präformiert ist, sondern dass er in jedem Augenblick umkehren, aus dieser Bahn heraustreten und mit einem ganz neuen Anfange die Folgerichtigkeit seiner Entwicklung abbrechen könne (Lotze, Grundzüge der prakt. Philos. 2. Aufl. Leipzig 1884 S. 26)". Die wahre Freiheit hat zu fordern, dass die Entscheidung für oder gegen einen Entschluss „nicht der eigenen Gewalt der drängenden Motive, sondern der bestimmenden freien Wahl des von ihnen nicht abhängigen Geistes überlassen wird (Lotze, Mikrokosmus. 3. Aufl. Leipzig 1876. Erster Band, S. 288)". Eine so beschaffene Freiheit ist vonnöten, wenn die Begriffe Schuld oder Verdienst etwas bedeuten oder überhaupt möglich sein sollen. „Diese beiden Begriffe haben der gewöhnlichen Überlegung immer sinnlos geschienen, wenn nicht vorausgesetzt werden dürfte, dass die Handlung, welche geschehen ist, ebensogut hätte unterbleiben können, dass sie also nicht die notwendige Folge unserer geistigen Zustände, sondern durch einen freien Akt des Willens entstanden ist (Grdz. S. 24)". Mit dieser Art von Freiheit steht und fällt unsere Menschenwürde, der ganze Wert unserer Persönlichkeit und unseres Handelns. So will also Lotze „die Freiheit als notwendige Folge moralischer Wahrheiten oder als unabweisbare Vorbedingung für die Erfüllung sittlicher Aufgaben festhalten (Mikrok. S. 163)". Ein strenger Beweis für diese Willensfreiheit ist nicht zu erbringen, aber sie ist ein Postulat, und zwar das notwendigste, und dann argumentiert Lotze gegen den Determinismus, den er aber immer rein fatalistisch auffasst: „dass die Gesamtheit aller Wirklichkeit nicht die Ungereimtheit eines überall blinden und notwendigen Wirbels von Ereignissen darstellen könne, in welchem für Freiheit nirgends Platz sei; diese Überzeugung unserer Vernunft steht so unerschütterlich fest, dass aller übrigen Erkenntnis nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr als dem zuerst gewissen Punkte den widersprechenden Anschein unserer Erfahrung in Einklang zu bringen (Mikrok. S. 292)."

Die Gedanken Lotzes hat sein Schüler Hugo Sommer noch näher ausgeführt und begründet in seiner Schrift: „Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit und deren moderne

Widersacher. 2. Aufl. Berlin 1885." Freiheit bedeutet „die Fähigkeit, sich nach inneren Motiven selbst zu bestimmen, unter mehreren sich dem Bewusstsein gleichzeitig darbietenden Motiven zu wählen, d. h. überhaupt etwas Bestimmtes zu wollen (S. 4)". Die Entscheidung muss also meinem freien Belieben anheimgestellt sein, sie ist stets frei und unberechenbar. Die Motive determinieren den Willen nie. „Jeder Akt des freien Willens ist ein ursprüngliches Faktum, das dem bisherigen Bestande der Welt etwas Neues hinzufügt, was durch die mechanische Wirkung der vorangegangenen Ereignisse nicht vollständig begründet war (S. 15)." „Der sicherste Beweis hierfür ist das Gefühl der Verantwortlichkeit vor der Tat und das Gefühl der Befriedigung oder Reue, welches den Täter nach derselben überkommt. Dieses Gefühl bezeugt uns unwiderleglich, dass wir frei sind in unseren Entschlüssen und in der Kraft, sie durchzuführen, insoweit es an uns liegt, denn wären wir darin nicht frei, so könnten wir uns für das, was wir wollen und durch unser Wollen erreichen, nicht verantwortlich fühlen. Freiheit und Verantwortlichkeit sind Korrelate, die sich gegenseitig bedingen (S. 17)." Die Anschauung des Determinismus, dass jede Entscheidung durch die Summe der vorangehenden Motive determiniert sei, lässt sich theoretisch schwer widerlegen. Es wird bei nachträglicher Überlegung immer diesen Anschein haben. „Aber nur derjenige wird sich diesem Anscheine kritiklos ergeben . . ., dem das Gewicht der widerstreitenden Tatsachen entgeht, welche die deterministische Erklärung praktisch unmöglich machen (S. 19)." Dies sind die ethischen Gefühle der Verantwortlichkeit und Reue, die man eben empfinden muss. „Die Konsequenz eines solchen Determinismus, der unsere ganze sittliche Weltanschauung aus den Fugen treiben würde, wäre der tatenlose Fatalismus und der Stillstand aller Kultur (S. 20)."

In neuester Zeit verteidigt Max Wentscher die Willensfreiheit (Ethik 1. Teil. Leipzig 1902). Sein Freiheitsbegriff ist aber schillernd und nicht eindeutig scharf definiert. Deterministische und indeterministische Elemente fliessen zusammen. Einerseits ist ihm die Freiheit „dem Gegenwartsaugenblick angehörige Selbstentscheidung (S. 269)", „Selbsttätigkeit (S. 327)", „diese Entscheidung unseres Ich ist nirgends in dem Vorangegangenen notwendig bedingt (269)", andererseits definiert er die Freiheit als „die Fähigkeit, ein eigenes Selbst sich zu schaffen (S. 339)", als „Betätigung wahrhaft eigenen Wesens in seiner idealischen Voll-

endung (243 f.)". So erklärt er auch: „Wer eine Freiheit des Willens behauptet und dabei von ethischen Erwägungen ausgeht, wird niemals eine Definition dieser Freiheit anerkennen, welche zwischen dem Wollen und dem wollenden Subjekt jeden Kausalzusammenhang aufhebt und die Willensentscheidung zu einem unberechenbaren zufälligen Ereignis macht (268)". „Nicht also die Freiheit suchen wir, die in der Unabhängigkeit eines Wollens von unserem Ich bestünde. Ein solches isoliertes Wollen ohne Subjekt ist überhaupt ein ganz leeres Produkt der Abstraktion, dem gar kein Wirkliches in der Erfahrung entspricht. Der Willensakt bedeutet gerade die entschlossene Einsetzung unseres Ich für eine bestimmte Vorstellungsweise, die eigene Übernahme der Verantwortung für sie, also das volle Gegenteil des Sichüberlassens an den blinden Zufall (269)". So ergibt sich bei Wentscher das Widerspiel: In der Bekämpfung des Determinismus scheint er für das liberum urbitrium indifferentiae eintreten zu wollen, während er in der Abweisung des letzteren Freiheit als die Fähigkeit, sich ein eigenes Selbst zu schaffen oder ähnlich definiert. Hier klafft ein ungehobener Widerspruch. Da nun aber Wentscher sich in vollem Bewusstsein der „modernen deterministischen Zeitströmung" entgegenstellt und im wesentlichen Lotzesche Gedanken weiterführt und vertieft, können wir ihn nur dieser Klasse des Indeterminismus beirechnen. Tatsächlich ist auch ihm der equilibristische Freiheitsbegriff massgebend für die Position des Indeterminismus. Dieser Freiheitsbegriff ist auch für ihn das Fundament der Sittlichkeit, mögen wir ihn jetzt mit dem Ausdruck Spontaneität, Selbstentscheidung oder sonstwie bezeichnen. „Es folgt zuletzt mit Notwendigkeit, dass unter dem Zeichen des Determinismus die ganze bisherige Ethik samt den Erziehungsgrundsätzen und der ganzen Rechtsordnung abzubrechen wäre, dass sie tatsächlich die Gemüter zu beherrschen aufhören müsste, sobald nur erst die Auffassung des Determinismus allgemein durchgedrungen wäre und geglaubt würde. Das Ende der Sittlichkeit in dem jetzt geläufigen Sinn wäre die unausbleibliche Folge; sie kann nur bestehen bleiben, solange man sich noch auf allgemeine Verbreitung des festen Glaubens an die Grundsätze der indeterministischen Auffassungsweise verlassen kann (S. 267 f.)."

Eine wesentlich andere Auffassung erhält die Position des Indeterminismus bei den Vertretern der „intelligiblen Freiheit", Kant, Schelling, Schopenhauer und in neuerer Zeit vor allem bei Kuno Fischer. Ihr gemeinsamer Standpunkt lässt sich

im allgemeinen dahin bestimmen: in der Erfahrungswelt ist kein Raum für die Freiheit, dagegen hat sie ihre Heimat jenseits des räumlich-zeitlichen Daseins in einer „intelligiblen" Welt.

Kants Theorie von der „transcendentalen Freiheit des Willens" war der erste Versuch, auf diese Weise die Antinomie zwischen Naturnotwendigkeit und Willensfreiheit zu lösen. Alle Erfahrungsgegenstände stehen in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, die Naturordnung ist von einem lückenlosen Mechanismus der strengsten Notwendigkeit durchwaltet. Diese Gleichförmigkeit im Naturgeschehen bildet ja die Voraussetzung aller Naturerkenntnis. So ist also das Naturgesetz der Kausalität ein notwendiges „Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist, abzugehen oder irgendeine Erscheinung davon auszunehmen (Kant, Kritik der reinen Vernunft. Kehrbach bei Reclam 2. Aufl. S. 435)". Wir müssen notwendig annehmen, dass die Natur sich dazu eigne, von der denkenden Vernunft in ein logisches System gebracht zu werden. Auch da, wo Naturerscheinungen den Versuchen einer solchen Einreihung nicht zu Willen waren, setzen wir doch voraus, dass sie auf die Länge den Bemühungen des ordnenden Menschengeistes nicht widerstreben werden. Auch das scheinbar Verworrenste lässt sich — dies ist der mehr und mehr bestätigte Ausweis der Erfahrung — mit der Zeit in durchsichtige Formeln auflösen. Ist nun der Mensch nicht ebenso mit seinem gesamten Willensleben in die Kette des Kausalnexus und der Naturnotwendigkeit verflochten? In der Welt der Erscheinungen wohl, antwortet Kant, da ist kein Raum für Freiheit, anders aber ist es in der intelligiblen Welt, wo das Kausalitätsgesetz keine Geltung hat. Da dürfen wir „Freiheit" annehmen d. h. „ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen (Kr. d. r. V. S. 369)" und diese Freiheit wird von unserem sittlichen Bewusstsein gefordert, sie ist ein Postulat der Ethik, denn das moralische Gesetz verlangt Unabhängigkeit von „allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität (Kr. d. pr. V. Kehrbach bei Reclam S. 34)."

Freiheit und Gesetzmässigkeit haben, jede aber nur auf ihrem Gebiet, unbedingte Geltung, so können sie gegenseitig gar nicht kollidieren. „Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung

ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt (Kr. d. r. V. S. 432)." So kann eine Wirkung als frei und doch zugleich als notwendig „betrachtet" werden; so ist auch die Unterscheidung zwischen einem empirischen und intelligiblen Charakter des Willens nur eine verschiedene Betrachtungsweise. „Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist (K. d. r. V. S. 432 f.)." „Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt als Erscheinung allen Gesetzen der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen sein und es wäre sofern nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, sowie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflössen (K. d. r. V. S. 433)." „Nach dem intelligiblen Charakter desselben aber ... würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen und ... so würde dieses tätige Wesen, sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt (K. d. r. V. S. 434)."

So wird also in obiger Fassung der Freiheitslehre jeder Willensentscheid in eine empirische und intelligible Tat geteilt und der ersteren Notwendigkeit, der letzteren Freiheit zuerkannt. So charakterisiert Kant den Begriff der „transcendentalen Freiheit". Daneben finden wir aber bei ihm noch einen anderen Freiheitsbegriff, nämlich „Freiheit" = „Fähigkeit des Willens, sich durch sittliche Motive zu bestimmen". Diese beiden Frei-

heitsbegriffe gehen bei Kant, insbesondere auch in der Kritik der praktischen Vernunft, nebeneinander her.

Der Mensch als vernünftiges Wesen „kann von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die er verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, dass er sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet (Kr. d. pr. V. S. 118 f.)". „Nicht die Natur trägt die Schuld, wenn der Charakter böse ist oder das Verdienst, wenn er gut ist, sondern der Mensch ist selbst Urheber desselben (die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Kehrbach bei Reclam. S. 20)."

Auch für Schelling liegt die Freiheit in einer intelligiblen Tat des Willens, durch die der Mensch sich sein bestimmtes Gepräge gibt (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Gesammelte Werke. Herausgegeben von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1860).

Keine einzelne Handlung ist zufällig. „Dies muss feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, dass die einzelne Handlung aus innerer Notwendigkeit des freien Wesens und demnach selbst mit Notwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden (die aber selber nur verhüllte Zufälligkeit ist) verwechselt werden muss (S. 384 f.)." „Jene innere Notwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene Tat; Notwendigkeit und Freiheit stehen ineinander als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist (S. 385)." Also das Wesen des Menschen, aus dem die Einzeltat hervorgeht, ist die Folge freier Entscheidung. „Nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt ausser aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenngleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Zentrum) erschaffen. Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch

die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch ausser dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist (S. 385 f.)."

Am schärfsten hat Schopenhauer die Lehre von der intelligiblen Freiheit ausgebildet (Die beiden Grundprobleme der Ethik. Frankfurt am Main 1841).

Schopenhauer nimmt die kantische Lehre vom doppelten Willen und Charakter des Menschen, dem intelligiblen, freien und dem empirischen, unfreien ebenfalls auf. „Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit halte ich für die grösste aller Leistungen menschlichen Tiefsinns. Sie nebst der transcendentalen Ästhetik sind die zwei grossen Diamanten in der Krone des kantischen Ruhms, der nie verhallen wird (S. 180)." Nun deutet aber Schopenhauer den empirischen Charakter ohne alle Rücksicht auf die Besonderheit der psychischen Kausalität geradezu fatalistisch. Operari sequitur esse. Jede Entschliessung ist mit absoluter Notwendigkeit die Folge unserer Motive und unseres Charakters. „Alle Motive sind Ursachen und alle Kausalität führt Notwendigkeit mit sich. Der Mensch kann nun mittelst seines Denkvermögens die Motive, deren Einfluss auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heisst: er ist deliberationsfähig und hat vermöge dieser Fähigkeit eine weit grössere Wahl als dem Tiere möglich ist. (S. 37)." Hiedurch wird aber die „Notwendigkeit der Wirkung der Motive im mindesten nicht aufgehoben oder auch nur verringert (S. 37)". Die Deliberationsfähigkeit wird näher folgendermassen gezeichnet. Der Konflikt der Motive lässt dieselben „wiederholt ihre Kraft gegeneinander an dem Willen versuchen, wodurch dieser in dieselbe Lage gerät, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluss heisst und als Resultat des Kampfes mit völliger Notwendigkeit eintritt (S. 38)."

Das zweite Moment, das Schopenhauer gegen die empirische Freiheit ins Feld führt, ist die Beschaffenheit des menschlichen Charakters, der zwar individuell verschieden, aber konstant, unveränderlich, angeboren ist. So kann der Mensch zunächst für

seine einzelnen Handlungen auch nicht verantwortlich sein, denn zur Verantwortlichkeit gehört als Korrelat die freie Wahl. Gleichwohl steht aber fest, dass das Verantwortlichkeitsgefühl eine evidente seelische Tatsache ist. „Es gibt nämlich noch eine Tatsache des Bewusstseins . . . . Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir tun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass wir selbst die Täter unserer Taten sind (S. 91)." Dieses Verantwortlichkeitsgefühl trifft aber nicht die einzelne Tat, sondern unseren gesamten Charakter. Für diesen machen wir und die anderen uns verantwortlich, denn die Einzeltat gilt uns nur als Zeugnis und Symptome desselben. Somit muss die Freiheit im esse, im Charakter liegen, aber nicht im empirischen, wo kein Raum für sie ist, sondern im intelligiblen. Jedermann hätte ein anderer sein können, und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst (S. 181). „Mit einem Wort: der Mensch tut allezeit nur, was er will, und tut es doch notwendig, das liegt aber daran, dass er schon ist, was er will: denn aus dem, was er ist, folgt notwendig alles, was er jedesmal tut (S. 96)." „Sein Wirken ist die reine Äusserung seines selbsteigenen Wesens (S. 97)."

Neben einigen Schülern Schopenhauers, wie Lamezan, Mainländer und Bahnsen vertritt unter den neueren auch Rudolf Eucken und besonders Kuno Fischer den Standpunkt der intelligiblen Freiheit (Kleine Schriften: Über die menschliche Freiheit. Prorektoratsrede 2. Aufl. Heidelberg 1888).

„Gewöhnlich erklärt man die menschliche Freiheit als ein Vermögen, tun und lassen zu können, was man will (S. 15)." Nun gibt es nirgends ein uneingeschränktes Können. Die Natur bestimmt das Element unseres Daseins, das Reich unseres Wirkens und Könnens, wenngleich wir das naturgemässe Sichausleben als unsere „natürliche Freiheit" bezeichnen (S. 16). Zu den inneren, im Wesen unserer Natur bedingten Schranken „kommen die äusseren, die Hindernisse und Hemmungen, mit denen jede Natur in der Entfaltung ihrer Anlagen, in der Ausübung ihrer Kräfte zu kämpfen hat (S. 17)". „Dazu gehören auch die Rechtsschranken, welche die Gesellschaft und der Staat errichten. Das Naturgesetz gibt die Grenze des Könnens und Nichtkönnens, das Rechtsgesetz gibt die Grenze des Dürfens und Nichtdürfens (S. 18)." „Versteht man unter Freiheit ein von allen Schranken und Be-

dingungen unabhängiges Vermögen, so leuchtet ein, dass es auf dem Gebiete unseres Könnens und Dürfens innerhalb unserer natürlichen Bedingungen und Kräfte eine solche Freiheit nirgends gibt (S. 21)." „Die menschlichen Handlungen, als Kraftäusserungen genommen, sind determiniert (S. 21)." Nun ist unter den menschlichen Kräften eine der höchsten „die Vernunft, kraft deren wir imstande sind, bewusste Zwecke oder Absichten zu haben, d. h. (im engsten Sinn des Worts) zu wollen (S. 22)". Wir können bestimmte Ziele wählen und unserer Wahl gemäss handeln. „Hier ist das sogenannte willkürliche Handeln, für welches man das Vermögen des freien Willens oder die Wahlfreiheit in Anspruch nimmt (S. 22)." Hier ist der Tummelplatz für den lautesten Streit um die Willensfreiheit. Aber auch unsere willkürlichen Handlungen sind bedingt durch ihre Motive (Einsicht oder Hemmungszustand unserer Intelligenz), „also durch eine Reihe von Bedingungen, die man nicht improvisieren noch in ihren Wirkungen ändern kann (S. 23)". „Was man Wahlfreiheit oder Willkür nennt, ist daher, bei Licht besehen, nichts anderes als Vernunft- oder Geistesfreiheit, sie ist ebenso frei als die Energie und der Spielraum unserer natürlichen Geisteskräfte, sie ist ebenso beschränkt und unfrei wie diese (S. 23)." „Was die Frage der Willensindifferenz betrifft, diesen vermeintlichen Kardinalpunkt der Sache, so ist der Streit darüber in der Grundauffassung verkehrt, im Resultat unfruchtbar und müssig. ‚Ich kann, wenn ich will, ich kann ebensogut dieses tun als jenes, auch beides lassen, es hängt nur von mir ab' (S. 26)." Damit halten die einen die Wahlfreiheit für bewiesen, die anderen mit Verneinung dieser Möglichkeit für widerlegt. Beide Teile irren, denn sie haben eine grundfalsche Vorstellung vom Verhältnis der Motive zum Willen. Die Beweggründe sind nicht ohne Wahl vorhanden. „Jedes wirksame Motiv hat die Wahl nicht vor sich, sondern hinter sich, es hat schon den Willen passiert, es ist schon gewählt und hat seinen Platz in der Wertschätzung der Interessen, die durch die Einsicht bestimmt ist (S. 27)." Da also auch auf dem Gebiete des Seelenlebens das Kausalgesetz gilt, gibt es Freiheit als ein Vermögen, rein von sich aus eine Reihe von Handlungen zu beginnen im Reiche der natürlichen Kräfte nicht.

Aber damit ist die Frage noch nicht erschöpft. Vielmehr beginnt jetzt erst die Schwierigkeit des Problems. Es gibt etwas im Menschen, das unabhängig erscheint von seinem Können und Dürfen, etwas, das er ganz ist, sein moralischer Wert und ein

ebenso unabhängig scheinendes Vermögen, das diesen Wert entscheidet, die moralische Freiheit (29. 30). Ich kann nicht alles tun, was ich will. Kann ich wollen was ich will? Was völlig in unserer Macht zu liegen scheint, das „sind die Gesinnungen, deren konstante Art und Richtung wir den Charakter nennen (30)". Die Frage konzentriert sich auf den Punkt: Kann der Wille den Charakter ändern? Einerseits bejahen wir diese Möglichkeit bei uns und anderen flugs, andererseits gelangen wir bei genauer Prüfung doch zu dem entmutigenden Resultat, dass unsere Gesinnungen im Kern dieselben geblieben sind (31). „Unsere Handlungen sind Folgen des natürlichen Charakters und durch dessen Grundrichtung bedingt in ihrer ganzen Ausdehnung. Jedes menschliche Individuum hat seinen eigenen Charakter, dessen ungehemmte Entfaltung und Betätigung das ist, was man individuelle Freiheit nennt (S. 35 f.)." „Bei allen Veränderungen und Wandlungen, die in seiner Äusserungsweise stattfinden und vielleicht sehr wohlgefällig in die Augen der Welt fallen, auch sehr nützliche Veränderungen sind, bleibt die Grundrichtung dieselbe (S. 36)." „Unsere Handlungen sind sämtlich in dem natürlichen Charakter gegründet: sie sind wie dieser (S. 37)."

Nun muss die entscheidende Antwort fallen. „Ist der natürliche Charakter ebenso determiniert wie seine Handlungen, fatalistisch bestimmt, so zu sein und nicht anders, so ist diese einzige Möglichkeit verneint und es gibt in alle Wege keine Freiheit (S. 37 f.)." „Setzen wir aber den Fall, der natürliche Charakter, der unsere Handlungen und deren Motive bestimmt, wäre selbst unsere eigenste Willenstat, eine Tat der Freiheit, die auch anders hätte ausfallen können, so würde von allen Handlungen, die aus dem Charakter hervorgehen und darum von jeder einzelnen gelten: dass sie zugleich notwendig sind, wie des Baumes Frucht als Folgen des Charakters, durch den sie bestimmt sind und frei, wie die Willenstat, die den Charakter selbst bestimmt hat (S. 38)." Nun haben wir ein deutliches Bewusstsein davon, dass jede Handlung neben ihrem Bestimmtsein durch den Charakter doch zugleich frei ist, in unserem Gewissen. Es liefert uns „den Erkenntnis- oder Beweisgrund, dass unsere Handlungen notwendig sind und frei: notwendig, denn sie sind determiniert; frei, denn sie sind verschuldet. Wäre der natürliche Charakter keine Tat der Freiheit, so gäbe es kein Gewissen. Wären unsere Gesinnungen und Handlungen nicht notwendige Folgen des natürlichen Charakters, so gäbe es auch keines (S. 41)".

Um dieses Dilemma zu lösen, tritt Fischer auf die Seite der Vertreter der „intelligiblen Freiheit". „In der kantischen Lehre von dem intelligiblen und natürlichen Charakter, welcher Schelling in seiner Abhandlung ‚über das Wesen der menschlichen Freiheit' gefolgt ist, und die Schopenhauer die grösste Leistung des menschlichen Tiefsinns genannt und zum Ausgangspunkt der eigenen Lehre genommen hat, ist die Frage der Freiheit zum erstenmal in ihrer wahren Bedeutung erkannt worden (S. 45)."

Aus der vorangehenden objektiven Darstellung der einzelnen indeterministischen Systeme ersehen wir: die Hauptargumente, die bei den genannten Theorien in allerlei Variationen wiederkehren, sind die Berufung, auf das Freiheitsbewusstsein als die unmittelbar gewisseste Tatsache des Seelenlebens und auf die Notwendigkeit des indeterministischen Freiheitsbegriffes als Fundament und Träger aller sittlichen Ordnung. Dieser Freiheitsbegriff soll unerlässlich sein für ein zureichendes Verständniss der psychischen Tatsachen wie Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, Gewissen und Pflichtgefühl, Schuldbewusstsein und Reue. Diese Tatsachen gilt es also im folgenden Abschnitt genau zu analysieren, zu untersuchen, was sie uns in Wahrheit sagen und was sie für uns bedeuten. Dabei brauchen wir in der Auseinandersetzung zwischen dem reinen und dem transcendentalen Indeterminismus keinen Unterschied zu machen. Auch die Lehre von der „intelligiblen Freiheit" löst das Problem nicht besser. Man könnte sie höchstens einen klug gewählten Ausweg heissen, der aber unsere Erkenntnis in keinerlei Weise fördert. Ob ich bei jeder einzelnen Handlung eine Unterbrechung der Kausalität eintreten lasse, oder zwar die Willenshandlungen aus der psychischen Kausalität deute, diese selbst aber in ein an sich ursachloses Sein des Charakters verlege, bleibt sich im Grunde gleich. Im letzteren Falle wird die Unterbrechung der Kausalität nur um eine Stufe nach rückwärts verschoben. Also für die Welt der Erfahrung nehmen auch diese Denker den Determinismus an — zum Teil sind sie ja krasse Fatalisten — nur soll um der oben genannten seelischen Tatsachen willen auch der Freiheit ein Platz reserviert werden und so greifen sie zu einer überzeitlichen „freien" Wahl des Charakters zur Hypothese von der „intelligiblen Freiheit". Was soll aber durch die Hypostasierung einer ausserzeitlichen Freiheit gewonnen sein? Für unser praktisches Leben, für die Deutung der in Frage stehenden Tatsachen des sittlichen Bewusstseins ist

sie um nichts brauchbarer. Für das, was in einer intelligiblen Welt geschehen ist oder immer noch geschieht, kann man mich in dieser Welt nicht verantwortlich machen. So wird also das ethische Denken, um dessen willen ja allein dieser Ausweg annehmbar erscheinen soll, in Wirklichkeit durch diese Theorie keineswegs besser befriedigt. *)

Zweiter Abschnitt.

Kann man für die Theorie des Indeterminismus sich berufen auf Tatsachen des Seelenlebens?

§ 3.

Vorläufige allgemeine Analyse der seelischen Tatsachen, die der Indeterminismus allein glaubt zureichend erklären zu können.

In diesem Abschnitte unserer Untersuchung stützen wir uns nicht auf ein bestimmtes System der indeterministischen Theorie, sondern stellen die Punkte vorerst übersichtlich zusammen, in denen die verschiedenen Formen der Freiheitslehre bald da bald dort das unmittelbare Freiheitsbewusstsein des näheren zu analysieren suchen.

Wir können, heisst es, ohne äussere Anregung und Bestimmung selbsttätig aus dem eigenen inneren Lebensprinzip wollen und handeln; vielen und gerade den wichtigsten Handlungen, denen, in welchen wir uns der Selbsttätigkeit am klarsten bewusst sind, geht ein Zustand der Unentschiedenheit und Unentschlossenheit voran; es folgt eine Überlegung, ob wir die Handlung tun oder lassen, die eine oder die andere wählen wollen und ein vorsichtiges Abwägen der Gründe für und gegen; dabei entsteht oft ein Widerstreit zwischen dem, was wir sollen, weil es das Vernünftige und Gute ist, und dem, was wir gerne möchten, weil es uns nütz-

*) Anmerkung: Erst kurz vor der Drucklegung meiner Arbeit ist noch eine treffliche Schrift von Wilhelm Windelband (Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. Tübingen und Leipzig 1904) erschienen, weshalb dieselbe nur noch an einigen Stellen meiner Abhandlung berücksichtigt werden konnte. Um so mehr gereicht es mir zur Befriedigung, dass mein Standpunkt im allgemeinen und in verschiedenen Teilfragen des Problems mit den Ausführungen des tiefgründigen Gelehrten sich nahe berührt.

lich und angenehm erscheint, wobei sich uns das Gefühl aufdrängt, dass dieses jenem nachstehen und untergeordnet werden müsse. Dieses Gefühl begleitet uns während des Handelns billigend und missbilligend, ermunternd und warnend, nach der Handlung aber bezeugt es uns, dass wir einzelne Handlungen, die nicht geschehen sind, hätten tun, andere dagegen, die geschehen sind, hätten lassen sollen; an diese Erwägungen knüpft sich die Reue an und im Bewusstsein, dass wir so hätten handeln können, wie wir hätten handeln sollen, machen wir uns selbst Vorwürfe und klagen uns als die Urheber unserer Handlungen an; indem wir uns dann als solche anerkennen, rechnen wir uns die Handlungen zu und halten uns für würdig wie der Strafe, so der Belohnung.

Ist also diese unmittelbare Gewissheit, dass ich nicht nur von aussen zu dem gemacht bin, was ich bin, dass alles anders gekommen wäre, wenn ich eben nur gewollt hätte, dass auch die fernere Gestaltung meines Lebens im Machtbereiche meines Willens ruht, ist das alles nichts als Schein und Illusion? Sicherlich *nicht durchweg*, wenn auch solche tatsächlich mitunterläuft: aber die Aussage dieses Selbstbewusstseins verlangt in erster Linie *richtige Deutung*. Es sagt uns eben nicht, dass unser Wollen ohne Ursache erfolge, es sagt uns nicht, dass die einzelnen Lebensbetätigungen ursachlos vor sich gehen, es sagt uns nicht, dass wir in jedem Augenblick ohne alle Rücksicht auf die jeweiligen Lebensumstände und die seitherige Willensgestaltung uns auch beliebig anders hätten verhalten können, es sagt uns nicht, dass unsere Willensanlage als ein völlig unverursachtes, als ein durchaus isoliertes Element in die Wirklichkeit eingetreten sei. Es ist nicht von ungefähr, dass gerade an diesem Punkt die Mehrzahl der reinen Indeterministen entgleist. Trotz allen Pochens auf die Spontaneität des Willens kommt dann doch immer wieder ein beschwichtigender Zusatz, wie z. B. bei Wentscher (Ethik I, S. 257 f.): „In der Tat ist es unmöglich, der Bedeutung des einzelnen Willensaktes gerecht zu werden, wenn man ihn als isoliertes Phänomen für sich allein betrachtet. Es ist einmal so: unser Wollen hängt überall mit unserem ganzen bisherigen Willensleben, wenn auch freilich in mannigfach abgestufter Intensität, zusammen. In weitaus den meisten Fällen ist es nur zum geringen Teile etwas völlig Neues, Unmotiviertes; fast überall wurzelt es in früherem Wollen und Denken oder vielmehr in dem ganzen Charakter, der sich als das Ergebnis aller dieser einzelnen Denk- und Willensakte herausgebildet hat."

Also was uns das unmittelbare Selbstbewusstsein offenbart, ist nur soviel, dass unser Wollen ohne Zwang von aussen auf Grund innerer Motivation erfolgt, dass wir durch besonnene Auswahl unter den Motiven bestimmt werden können.

Bei dem Streit um die „Aktivität" und „Deliberationsfähigkeit" des Individuums muss der Determinismus zweierlei Feinde abwehren, einmal den Fatalismus, weil hier der Mensch zum blossen Durchgangspunkt für ein mechanisches Geschehen gemacht wird, während das Persönlichkeitsbewusstsein des Menschen die Möglichkeit verlangt, Wirkungen hervorbringen zu können, also „aktiv" zu sein, sodann aber ebenso den Indeterminismus, weil hier nicht der Mensch, sondern der Zufall durch den Menschen handelt. Während also der Determinismus der letzteren Anschauung gegenüber darauf hinweisen muss, dass wir überall psychische Kausalität vorfinden und so erst die Taten des Menschen seine eigenen Taten werden und den Stempel individueller Eigenart und Persönlichkeit an sich tragen können, muss er dem Fatalismus gegenüber geltend machen, dass diese Kausalität unseres Wollens nicht über unseren individuellen Willen hinweg, sondern durch ihn hindurchgehe, dass wir nicht mechanisch von aussen wie beim Eingreifen eines Zahnrades, sondern organisch von innen durch das formende Prinzip unseres Wesens bestimmt werden.

Was ferner die „Deliberationsfähigkeit" betrifft, so ist freilich eine rein willkürliche possibilitas utriusque partis ausgeschlossen. Bekannt ist Schopenhauers klassisches Beispiel vom Feierabendglücklichen, der gemütlich alle Möglichkeiten seiner Entscheidung überlegt. „Es ist 6 Uhr abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen oder ich kann in den Klub gehen; ich kann auch auf den Turm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch ins Theater gehen; ich kann auch diesen oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Tor hinauslaufen, in die weite Welt und nie wiederkommen. Das alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; tue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau." Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reissend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden

(ja! bei 80° Wärme); tue jedoch von dem allem jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche (Schopenhauer a. a. O. S. 44).“ Das heisst also: das Können und Wollen ist nur da, wenn gewisse Bedingungen oder Motive dazutreten; treten diese aber einmal hinzu, dann erfolgt es mit Notwendigkeit. Ja selbst, wenn der Glückliche dem Freiheitsleugner zum Trotz den zuerst gefassten Entschluss ändern würde, dann wäre eben die Widerlegung des Gegners das ausschlaggebende Motiv.

Nun könnte der Indeterminismus einwerfen: Schopenhauer hat sein Beispiel sehr glücklich gewählt, insofern lauter ziemlich gleichwertige Möglichkeiten nebeneinander gestellt sind. Wie aber, wenn das ganze Gewicht sittlicher Entscheidung in Anspruch genommen wird? Wenn wir etwa mit Verzicht auf Genuss, Vergnügen und Wohlbehagen ein gegebenes Versprechen einlösen, einer nahestehenden, plötzlich in Trauer geratenen Familie einen Brief schreiben, bei einem Unglücksfall auf der Strasse Hand anlegen oder einen würdigen, armen Kranken, der in seiner Not auf uns baut, besuchen? Tritt da nicht ganz evident die „freie Selbstentscheidung“ hervor? Schopenhauer wird nicht anstehen, zu behaupten, dann sei eben das natürliche Mitleid und die Gutherzigkeit unseres Charakters der zureichende Grund für unser Handeln. Damit wäre also die Reflexion über das einzuschlagende Verfahren eine blosse Komödie? Es wäre also längst ausgemacht, etwa durch einen übergeordneten Zusammenhang aller Dinge, was in jedem Augenblick zu geschehen hat? Der Determinismus kann mit Recht darauf erwidern: „Freilich wird das für den Wählenden stärkste Motiv den Ausschlag geben, gleichwohl aber entscheidet *er* und *nicht das Fatum über ihn*, das innere Leben des Menschen, so gewiss es durchweg motiviert ist, entzieht sich den Gesetzen der mechanischen Kausalität, der Mensch kann in sittlichen Zwecken, die er sich in der Reflexion vorhält, die triebkräftigsten Motive für sein Wollen haben.“

Nun aber erhebt sich die *Kardinalfrage* des Problems: „Kann der Determinismus den Begriff der Verantwortlichkeit und Zurechnung befriedigend erklären?“ Illusion und Schein ist das Bewusstsein der Verantwortlichkeit nicht, das muss selbst Schopenhauer als empirischer Fatalist zugeben. Dieses Verantwortlichkeitsgefühl kann er sich nicht ohne indeterministische Freiheit denken und um das erste nicht für Schein erklären zu müssen, gibt er auch die zweite zu; freilich rettet er sich nur dadurch, dass er den sonst am meisten bemängelten Punkt der kantischen Freiheitslehre zu seinem Stütz-

punkte macht und auf die Unterscheidung eines empirischen und intelligiblen Charakters im Menschen rekurriert, indem er mit Kant die Freiheit für die Welt der Erscheinung leugnet, dafür aber mit ihr in eine übersinnliche Welt flüchtet, wo er sie dann als Realgrund des ganzen Weltprozesses postuliert. Es erhebt sich jetzt also die Frage: „Was bedeuten die Begriffe Verantwortlichkeit und Zurechnung für uns und darf auch der Determinismus dieselben für sich in Anspruch nehmen?“

§ 4.

Verantwortlichkeit und Zurechnung.

Hier haben wir zuerst im allgemeinen die Stellung von Fatalismus, Indeterminismus und Determinismus zu diesen Begriffen zu charakterisieren und sodann ihre Bedeutung im rechtlichen Sinne auf Grund der modernen Strafrechtskontroverse zu würdigen, während eine Untersuchung ihres moralischen Vollgehalts den beiden nächsten Paragraphen vorbehalten bleibt.

Für den Fatalismus ist der Begriff der Verantwortlichkeit als Illusion erwiesen und damit auch irgendwelche Zurechnung unstatthaft. „Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muss, wenn er gewohnt war, in der Verantwortlichkeit und der Pflicht den Adelsbrief seines Menschentums zu sehen. Alle seine Schätzungen, Auszeichnungen, Abneigungen sind dadurch entwertet und falsch geworden: sein tiefstes Gefühl, das er dem Dulder, dem Helden entgegenbrachte, hat einem Irrtum gegolten, er darf nicht mehr loben, nicht tadeln; denn es ist ungereimt, die Natur und die Notwendigkeit zu loben und zu tadeln. So wie er das gute Kunstwerk liebt, aber nicht lobt, weil es nichts für sich selber kann, wie er vor der Pflanze steht, so muss er vor den Handlungen des Menschen, vor seinen eigenen stehen. Er kann Kraft, Schönheit, Fülle an ihnen bewundern, aber darf keine Verdienste darin finden. Der chemische Prozess und der Streit der Elemente, die Qual des Kranken, der nach Genesung lechzt, sind ebensowenig Verdienste als jene Seelenkämpfe und Notzustände, bei denen man durch verschiedene Motive hin- und hergerissen wird, bis man sich endlich für das mächtigste — wie man sagt —, in Wahrheit aber bis das mächtigste Motiv über uns entscheidet (Friedrich Nietzsche: Mensch-

liches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Nietzsches gesammelte Werke. Leipzig, Naumann, 1897. Bd. II. 5. Aufl. S. 110).“

Das Charakteristische für den Indeterminismus ist, dass er die fraglichen Begriffe in absoluter, oft schroffer Unbedingtheit auffasst. Er argumentiert etwa folgendermassen: Es gibt absolut sichere Tatbestände des sittlichen Lebens. Zu diesen gehört vor allem auch das Verantwortlichkeitsgefühl. Es bildet den ehernen Felsen für den Freiheitsgedanken, seinetwegen allein gewinnt das Problem immer wieder Reiz und Interesse. So verschieden auch die Bedürfnisse des Menschen nach Individualität, Bildung und Stellung sein mögen, ob roher Naturmensch, ob hochgebildeter Kulturmensch, ein gemeinsames Gefühl wohnt doch in der Menschenbrust, das Gefühl von der Verantwortlichkeit für sein Tun und Lassen, d. h. für den Ausfall seines Wollens. Selbsterfahrung und Geschichtsbetrachtung offenbaren uns in diesem Gefühle die tiefste Quelle und den spezifischen Wesenscharakter der Freiheit. Ist der Wille des Menschen determiniert, dann ist er nicht mehr für sein Wollen und Handeln verantwortlich zu machen. Die Schuld, wenn er schlecht ist, trägt nicht er selbst, sondern die Natur, die Gesellschaft, Gott. Wie wollte man ihn ferner verantwortlich machen für das, was er tut — tatsächlich aber nicht tut, sondern leidet? Vom deterministischen Standpunkt gibt es keine Zurechnung, der Determinist kann überhaupt nicht strafen, keinesfalls aber der Strafe eine sittlich befriedigende Bedeutung (Sühne, Vergeltung) beilegen.

Der reine Determinismus charakterisiert sich vor allem dadurch, dass er die in Rede stehenden Begriffe ihrer geschlossenen Absolutheit enthebt, und auf Grund der Erfahrung zu relativen stempelt. Die Begriffe „Verantwortlichkeit und Zurechnung“ bekommen eine ganz verschiedene Färbung, je nachdem damit ein Urteil der Gesellschaft, meiner selbst oder gar Gottes ausgedrückt werden soll. Am oberflächlichsten stellen sie sich dar in der Beurteilung von seiten des sozialen Ganzen, dessen Organe auch die Richter sind; das fremde Urteil kann nie auf den Grund meiner Seele schauen, es muss sich begnügen, mich für meine Handlungen eben insofern verantwortlich zu machen, als sie aus meiner Persönlichkeit entsprungen und mit ungetrübtem Bewusstsein geschehen sind. Schon viel tiefer kann ich selbst bei voller Aufrichtigkeit mich beurteilen und der Grad

meiner Verantwortlichkeit (die Selbstzurechnung) wird mir dem fremden Urteil gegenüber bald leichter, bald schwerer erscheinen, ich werde mich durch fremdes Lob oft gedemütigt fühlen, während mich fremder Tadel nicht beschämt, im allgemeinen bin ich aber auf Grund der sittlichen Veranlagung und Erziehung gewöhnt, mich vom Standpunkt der in meiner Zeit herrschenden sittlichen Anschauungen aus zu beurteilen und das Urteil der Gesamtheit mir innerlich anzueignen; aber allein Gott, der grösser ist als mein Herz, vermag die verschlungenen Fäden fremder und eigener Schuld in meinem Wollen reinlich zu trennen und über meine Gesinnung ein völlig gerechtes Urteil zu fällen. So sucht der Determinismus den Begriff der Verantwortlichkeit nach seiner rechtlichen und moralischen, individuellen und sozialen, wirtschaftlichen und hereditären Bedeutung sorgsam abzustufen. Er ist überzeugt davon, dass keinem Menschen seine Taten voll und unbedingt zuzurechnen sind, es gibt überall nur bedingte Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Er betrachtet den einzelnen immer als Glied des grossen Ganzen. Wie die sittliche Entwicklung der Jahrhunderte dem einzelnen zugute kommt, so erzeugt sich andererseits durch die Beziehungen des einzelnen zu seiner Zeit und Umgebung etwas wie eine gemeinsame Schuld. So dringt der Determinismus mit Recht darauf, den einzelnen möglichst im Zusammenhang mit der sozialen Gesamtheit aufzufassen und so die Saugwurzeln der Motive bis in die Tiefe zu verfolgen; in der Tat ist auch der Gesamtheit, der Familie, der Gesellschaft, dem Volk, der grossen Menschheit viel vom Konto des Individuums zuzurechnen, aber ebenso ist natürlich zu betonen, dass die Gemeinsamkeit in Sitte und Unsitte die individuelle Verantwortlichkeit nicht aufhebt, weil das gegen die äusserlich gegebenen Reize und Vorstellungen reagierende individuelle Bewusstsein tatsächlich vorhanden ist. So sehr es nun auch ein Bedürfnis der Gerechtigkeit ist, im Einzelfalle den Motiven möglichst weit rückwärts nachzugehen, so bleibt es schliesslich doch ein Tribut an die menschliche Unzulänglichkeit, den Menschen eben zu beurteilen, wie er ist, ohne allzuviel darüber zu reflektieren, wie er so geworden ist. Sodann schafft der Determinismus in dem Hinweis auf die geschlossene Persönlichkeit des Charakters erst recht ein verantwortliches Objekt der Zurechnung, während dieses fehlt, wo Willkür und Zufall walten. Eben darum geht das Verantwortlichkeitsgefühl hier weit tiefer und ist weit fruchtbringender; der In-

determinismus sieht die einzelne Tat immer nur als isolierte Einheit, der Determinismus dagegen als Ausfluss des Gesamthabitus an und wenn auch nicht auf einmal ein neues Ich gesetzt werden kann, so steht doch zu hoffen, dass die neuen Motive, die wirksam gemacht werden, dasselbe einer allmählichen versittlichenden Änderung und Umbildung unterwerfen können. Die Grundlosigkeit und Unbedingtheit der einzelnen Willensakte würde die Freiheit zu einer rein zufälligen Erscheinung machen, die man niemand mit Grund zurechnen könnte. Alles Wollen muss im Wollenden selbst seinen zureichenden Grund haben, so allein ist er das verantwortliche Objekt seines Wollens und Tuns.

Wo demnach das Wollen nicht aus dem Gesamthabitus folgt, da schliesst man auf irgendwelche Störungen, welche die Zurechnungsfähigkeit verringern oder gar aufheben.

So kommt also bei der deterministischen Analyse der Zurechnungsfähigkeit ein recht bescheidener relativer Begriff zutage, der nur den einen Vorzug hat, dass er auf Wahrheit beruht und falsche Illusionen zerstört. „Sind wir selbst bescheiden genug, um den stolzen, aber falschen Begriff absoluter Freiheit aufzugeben, so gewinnen wir dafür einen klaren Einblick in das Getriebe des sozialen und individuellen menschlichen Geisteslebens (August Forel: Über die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen. München 1902, S. 13)." „Wir verstehen nun die Übergänge zwischen dem unzurechnungsfähigen vierjährigen Kinde und dem zurechnungsfähigen Erwachsenen, zwischen dem geistig Kranken und dem geistig Gesunden, zwischen dem Idioten und dem Genie, zwischen dem nüchternen Menschen und dem total betrunkenen (Forel a. a. O. S. 13)." „Es wird auch sofort klar, dass unter den sogenannten gesunden normalen Menschen alle möglichen Stufen der Zurechnungsfähigkeit vorhanden sind. Letztere wird durch starke Triebe, durch geringe Intelligenz, durch mangelhafte Kenntnisse, durch schwachen Willen und vor allem in sozialgefährlicher Weise durch angeborenen Mangel an ethischen oder sympathischen Gefühlen u. s. w. vermindert. Sie wechselt auch bei jedem Menschen, je nach seinem momentanen Befinden und je nach den äusseren Umständen des Augenblicks (Forel a. a. O. S. 13 ff.)." „Die Zurechnungsfähigkeit des Menschen, naturwissenschaftlich genommen, erfordert also durchaus keine wirkliche und absolute Willensfreiheit, sondern nur eine möglichst feine, komplizierte Anpassbarkeit, ganz besonders an die sozialen Notwendigkeiten. Der freieste Mensch

ist der anpassungsfähigste und zugleich der zurechnungsfähigste Mensch. Er kann sich in allen Lagen zurechtfinden, an alle Menschen, Umstände und Sitten leicht anpassen. Nach ihm kommt eine Reihe mehr oder minder Zurechnungsfähiger aller Arten. Der eine ist es auf diesem, der andere auf jenem Gebiete weniger, wo er durch Triebe und dergl. stärker gebunden ist. Der eine ist ein Sklave seines Gaumens, der andere ein Sklave seines Geschlechtstriebs, ein weiterer ein Sklave seines Jähzornes, ein fernerer ein Sklave seines Phlegmas, wiederum einer ein Spielball seiner Eitelkeit u. s. w. Manche urteilen verkehrt, was ihre Anpassungsfähigkeit stark beeinträchtigt. Wer durch viele solche Ketten stark gebunden ist, nähert sich immer mehr dem unzurechnungsfähigen Geisteskranken oder wenigstens dem geistig Abnormen oder dem unreifen Kinde. Man sieht ja manche zehnjähige Kinder, welche adäquater, anpassungsfähiger, plastischer und vernünftiger sind, als manche gesetzlich mündig Erwachsene. Nebenbei muss hier gesagt werden, dass manche einseitig hochbegabte, geniale Menschen in anderer Hinsicht so gebunden sein können, dass sie an Unzurechnungsfähigkeit grenzen. Daraus hat man mit Recht die eigentümliche Verwandtschaft von Genie und Wahnsinn erkannt, welche jedoch auch nicht übertrieben werden darf (Forel a. a. O. S. 21)."

So ist, wenigstens für die rechtliche Bedeutung des Wortes, Verantwortlichkeit, Schuldfähigkeit, Zurechnungsfähigkeit mit „normaler Determinierbarkeit" zu definieren. „Dass die Strafe determinierend (motivierend) wirken werde, können wir nur dann annehmen, wenn der zu bestimmende in der uns durch die Erfahrung bekannten Weise durch Vorstellungen beeinflusst wird; wenn die Zahl und der Inhalt seiner Vorstellungen, die Lebhaftigkeit seines Empfindens, die Kraft seines Willens das durchschnittliche Mindestmass erreichen, das wir bei den Rechtsgenossen finden (Franz v. Liszt: Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 12. und 13. Aufl. Berlin 1903, S. 159)." „Zurechnungsfähig ist mithin jeder geistig reife und geistig gesunde Mensch bei ungetrübtem Bewusstsein. Normaler Inhalt und normalmotivierende Kraft der Vorstellungen machen mithin das Wesen der Zurechnungsfähigkeit aus. Daraus folgt, dass die Lehre von der strafrechtlichen Schuldfähigkeit ihr Schwergewicht in der Darstellung derjenigen Zustände finden muss, welche ausnahmsweise die Zurechnungsfähigkeit als ausgeschlossen erscheinen lassen (Liszt a. a. O. S. 163 f.)." Es ist

nicht zufällig, dass unsere Reichsstrafgesetzgebung davon abgesehen hat, den Begriff der Zurechnungsfähigkeit genau positiv festzustellen, während sie die Umstände erschöpfend aufzählt, welche die Zurechnungsfähigkeit ausschliessen. Sie ist ausgeschlossen (cf. Liszt a. a. O. S. 167—170): 1. Bei fehlender geistiger Reife, 2. bei fehlender geistiger Gesundheit, 3. bei Bewusstlosigkeit. Unter dem ersten Punkt sind verstanden: Strafunmündigkeit (Kindheit und jugendliches Alter) und Entwicklungshemmung (besonders Taubstummheit). Punkt 2 umfasst die „krankhafte Störung der Geistestätigkeit, durch welche die freie Willensbestimmung ausgeschlossen ist (§ 51 des Strafgesetzbuches)." Darunter sind also nicht „nur die eigentlichen sogenannten Geisteskrankheiten, sondern auch Entwicklungshemmungen (Blödsinn, Schwachsinn) und geistige Entartungszustände (Greisenschwäche), ferner körperliche Krankheiten im engeren Sinn, welche mit geistigen Störungen verbunden sind (Fieberdelirien, Nervenkrankheiten), endlich vorübergehende krankhafte Störungen der geistigen Tätigkeit (Intoxikationszustände u. s. w.) zu umfassen (Liszt S. 169)." Aber auch das Seelenleben des geistig gesunden und normalen Menschen unterliegt Schwankungen, welche die Zurechnungsfähigkeit ausschliessen und an das pathologische Gebiet grenzen. Dies sind die unter Punkt 3 genannten Zustände der Bewusstlosigkeit (Ohnmacht, Schlaf, Schlaftrunkenheit, hypnotische Suggestion, Trunkenheit).

Nach obiger Analyse des Zurechnungsbegriffes gehen wir jetzt näher auf die moderne Strafrechtskontroverse ein. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf das genannte Lehrbuch von Liszts, auf die Schrift von Bozi: „Die natürlichen Grundlagen des Strafrechts. Stuttgart 1901" und auf einen von mir gehörten, meines Wissens ungedruckt gebliebenen Vortrag von Liszts in Stuttgart über das Thema: „Schuld und Sühne."

Auf juristischem Boden stehen sich Indeterminismus und Determinismus derzeit prinzipiell in zwei Schulen, der klassischen und der anthropologisch-soziologischen (auch „neue Kriminalistenschule", Trägerin der Ideen: „die internationale kriminalistische Vereinigung") gegenüber. Zu der ersten gehören Männer wie Birkmeyer, Binding, Gretener, Kohler u. a., zu der letzten vor allem Franz von Liszt und seine Schule. Man charakterisiert die erste gewöhnlich mit dem Schlagwort „Vergeltungsstrafe", die zweite mit dem Schlagwort „Zweckstrafe". Die erstere soll den Zweck der Strafe in der Vergangenheit (Vergeltung, Sühne),

die andere in der Zukunft (Vorbeugung, Besserung, Gesellschaftsschutz) sehen. Liszt lehnt aber die Gegenüberstellung von „Vergeltungsstrafe“ und „Zweckstrafe“ als falsch ab. „Dass Vergeltungsstrafe und Zweckstrafe keine Gegensätze sind, erhellt schon daraus, dass die Vergeltung als Strafzweck gesetzt werden kann. Unrichtig ist es, wenn der Gegensatz gesucht wird in der Gegenüberstellung des „quia peccatum est“ (Vergeltungsstrafe) und des „ne peccetur“ (Zweckstrafe). Denn auch die Vertreter der Zweckstrafe halten unbedingt daran fest, dass die Strafe an die Begehung einer strafbaren Handlung geknüpft ist; und da sie den Zweck in die Spezialprävention setzen, lehnen sie es ab, den Verbrecher zu strafen, damit andere keine Verbrechen begehen (das ist der geschichtliche Sinn des ne peccetur) a. a. O. S. 83.“

Die Hauptfrage, mit der wir uns jetzt also zu beschäftigen haben ist die: „Besteht das Wesen, das Ziel, der Zweck der Strafe darin, dass sie Sühne für die im Verbrechen liegende Schuld sei?“

Die indeterministische Schule bejaht diese Frage, die deterministische verneint sie. Die Position der klassischen Strafrechtstheorien charakterisiert Bozi (a. a. O. S. 42 ff.) in folgender Weise: „Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie in der deliktischen Handlung nicht nur die Verletzung des Strafgesetzes, sondern ein Unrecht, d. h. die Verletzung einer von der Strafbestimmung unabhängigen Rechtsnorm erblicken. Das Recht ist eine sittliche Macht und legt als solche dem menschlichen Willen ein a priori bestimmtes Sollen auf.“ Diebstahl und Tötung würden Sühne fordern, auch wenn sie nicht besonders unter Strafe gestellt wären. „Diese Theorien gehen davon aus, dass es ein a priori feststehendes Recht gibt, das als Rechtsnorm im Strafgesetze verkörpert wird (Bozi S. 43).“ „Die Zuwiderhandlung gegen die Rechtsnorm begründet die Strafbarkeit in Verbindung mit einem psychischen Vorgange, der sich mit dem sittlichen Soll in Widerspruch setzt und den Täter für den Erfolg verantwortlich macht.“

Die klassische Schule sieht demnach die Grundlagen des geltenden Strafrechts in Frage gestellt und den Glauben an die Gerechtigkeit und Zweckmässigkeit derselben erschüttert, wenn ihr Fundamentalprinzip durchbrochen wird, dass jedes Verbrechen nur als Erzeugnis einer freien Willensentschliessung des Verbrechers in Betracht kommen darf, so dass eine

Vergeltung durch Strafe zwecks Sühne gegenüber der missachteten Rechtsordnung und zwecks Genugtuung gegenüber dem verletzten Berechtigten ebenso notwendig wie gerecht erscheint.

Diese Anschauung wird aber als scholastisch-formalistisch von der neueren Kriminalistenschule bekämpft. Ist der Zweck der Strafe Sühne für die im Verbrechen liegende Schuld? Dies wird unumwunden verneint. Zur wissenschaftlichen Erörterung seines Standpunkts geht von Liszt unter Bezugnahme auf die dramatische und Romanliteratur alter und neuer Zeit von zwei grundsätzlich auseinanderzuhaltenden Begriffspaaren aus, Schuld und Sühne einerseits, Verbrechen und Strafe andererseits. Die geschichtliche Betrachtung unterscheidet drei Perioden, welche eine allmähliche Umwandlung und Vertiefung des Straf- und Sühnebegriffs erkennen lassen. Die erste Periode (die älteste bei allen Völkern) kennt zwar Verbrechen und Strafe, aber keine Schuld und Sühne. Die Strafe wird gedankenlos ohne weitere Reflexion als Folge des Verbrechens festgesetzt und angenommen (vgl. auch die griechischen Tragiker) und vom einzelnen oder der Sippe in den Formen der Friedloserklärung und der Blutrache vollzogen. Auch der Schuldlose fällt der Strafe anheim; Ödipus, der ohne Wissen den Vater erschlägt und die Mutter zur Frau nimmt, muss als blinder Bettler ins Elend ziehen.

Die zweite Periode der Entwicklung beginnt mit dem Übergang der Strafgewalt vom einzelnen und von der Sippe auf den Gesamtverband des Staates. Mit dem Erstarken der Staatsgewalt (bei den germanischen Völkern etwa von der Karolingerzeit an) bricht sich eine neue Anschauung Bahn. Eine höhere Betrachtungsweise wertet die tieferen Zusammenhänge der Rechtsbegriffe und unterscheidet mit Verquickung der zu Rede stehenden Begriffspaare zwischen Verbrechen und Schuld einerseits, Strafe und Sühne andererseits. Diese Anschauung herrscht bis heute, die deutsche Philosophie (besonders Kant, „jus talionis“) hat der heutigen klassischen Strafrechtslehre die Grundlage gegeben. Der Begriff des Verbrechens ruht auf der Schuld, diese aber hat die Willensfreiheit zu ihrer Voraussetzung. Der Mensch wird für das, was er tut, vom Staate zur Verantwortung gezogen, da er auch anders gekonnt hätte. Die Strafe ist somit das Äquivalent der Schuld, das Strafleiden tritt

ein wegen des Tuns des Täters. So hat bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts der Gedanke der „gerechten Vergeltung“ worunter man die Sühne der in der Tat liegenden Schuld verstand, eine unbestrittene Herrschaft ausgeübt.

Erst mit dem besseren Verständnis für psychologische Fragen, mit dem tieferen Eindringen in das Problem der Schuld auf wissenschaftlichem Gebiete sowohl, wie in der dramatischen und Romanliteratur wurde diese Anschauung durch die Frage nach den Ursachen des Verbrechens erschüttert. Wohl zeichnen uns auch vorher die Dichter das Tun und Leiden ihrer Helden als etwas aus deren Wesen und Charakter Hervorgehendes (vgl. Schillers Wallenstein: „Hab ich des Menschen Kern erst untersucht, so weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln“), aber die Frage: „Woher kommt der Charakter?“ wird kaum gestreift. Sie konnte auch gar nicht gestellt werden, ohne dass zwei Wissenszweige sich entwickelten, die Anthropologie auf dem Gebiete der Naturwissenschaft und die Soziologie auf dem Gebiete der Geisteswissenschaft. Auf anthropologischer Seite wurde die Entwicklung des Charakters von der erblichen Belastung hergeleitet, die Soziologie hat für dieselbe die wirtschaftlichen und Milieuverhältnisse geltend gemacht (Einwirkung der Getreidepreise auf die Kriminalität u. s. w.). Professor C. Lombroso („Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung.“ Deutsch von Fränkel. Hamburg 1887—1890) hat für den konkreten Menschen, den Verbrecher, interessieren gelehrt und an Stelle der abstrakt-formalistischen Rechtstheorie, jener interpretierenden und deduzierenden Wissenschaft vom „Verbrechen“ die Wissenschaft vom „Verbrecher“ gesetzt (Kriminalanthropologie). Das Verbrechen ist hier kein Erzeugnis des freien Willens, sondern ein notwendiges Produkt der ganzen körperlichen und geistigen Individualität des Verbrechers. Die Einseitigkeiten und Irrtümer der Turiner Schule („ausgesprochener Individualismus“; „geborener Verbrecher“; „Mörder- und Diebesschädel“; „Verbrechertypus“; „auch das Genie irrsinnig“; „Unstatthaftigkeit der Strafe überhaupt“) wurden durch die neue Kriminalistenschule (Liszt) berichtigt, indem sie vor allem auch das soziologische Element betont (Kriminalsoziologie). Sie sieht in dem Verbrecher nicht nur das Ergebnis der individuellen Anlagen, sondern noch mehr das Produkt der sozialen Umwelt, in welcher der Verbrecher aufgewachsen ist und lebt. Nachdem beide Richtungen sich lange bekämpft hatten, einigte man

sich in dem Resultat: „Das Verbrechen ist das Produkt aus der Charaktereigentümlichkeit und aus den umgebenden Umständen.“ So schilderte man auch in der Romanliteratur die Entwicklung des menschlichen Charakters als eine durch die gegebenen Umstände bedingte Notwendigkeit, die in der von vornherein vorhandenen Veranlagung begründet ist (so Zola, auch Ibsen, Tolstoi u. a.). Nun ist klar, dass mit dieser Problemstellung die herrschende strafrechtliche Anschauung erschüttert werden musste. War das Verbrechen aus Charakter und Milieu zu erklären, wo? fragte man sich, bleibt da noch Raum für den im Gesetz vorgesehenen Begriff der Schuld? Und wenn mit der Schuld der Verbrechensbegriff fällt, dann hat es ja doch den Anschein, als ob damit das feste Fundament der Strafrechtspflege und mit ihm die ganze gesellschaftliche Ordnung zerfalle.

Hier setzt die dritte Periode ein. Sie hält an der Strafe und an dem Begriff des Verbrechens fest, indem sie mit Strafandrohung und Strafvollzug verlangt, dass der einzelne Taten unterlässt, welche der Gesellschaft, in der er lebt, zum Schaden gereichen. Diese Richtung bekennt sich offen zum Determinismus. „Der wissenschaftliche Determinismus bedeutet nicht mehr als die unanfechtbare Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf die menschlichen Handlungen, soweit diese der Welt der Erscheinungen angehören, er lehrt also, dass auch das Verbrechen nur begriffen werden kann, wenn es auf seine zureichende Ursache zurückgeführt wird (Liszt, Strafr. S. 84).“ Hier musste natürlich das Urteil über das Verbrechen (Schuldbegriff) und über das Wesen und den Zweck der Strafe gegenüber der herkömmlichen Ansicht modifiziert und geändert werden. Der Schuldbegriff wird geleugnet, soweit er aufgebaut ist auf dem indeterministischen Begriff der Willensfreiheit und wird begrenzt durch den relativen Begriff der Zurechnungsfähigkeit (Determinierbarkeit) des Verbrechers. Soll der Verbrecher zur Bestrafung gezogen werden können, so muss er im Denken, Fühlen, Wollen gleichgeartet sein, wie die Gesellschaft, in der er lebt („similitude sociale“).

Damit ist dann auch der Begriff der Strafe geändert. Die gesetzliche Strafe ist nicht eine Sühne der im Verbrechen liegenden Schuld. Sühne ist innere Tilgung des Vergehens in der Seele des Menschen. Eine Tat kann nie ungeschehen

gemacht, aber innerlich in Herz und Sinn des Täters ausgelöscht werden. Dieses innere Verlöschen, diese innere Läuterung, diese Rückkehr des Missetäters zur Gotteskindschaft kann die gesetzliche Strafe des Staates und seiner Organe nicht bewirken. Unsere Strafanstalten sind nicht der Ort, wo diese Rückkehr zu Gott sich vollziehen könnte. Auf die Strafe kann eine solche innere Läuterung folgen, aber es wird dies, auch bei ausgedehntester Humanität, eben nur in den allerseltensten Fällen zutreffen. Wirkliche Sühne kann vom Schuldigen nur aus innerem Antrieb bewerkstelligt werden. Was „Sühne" ist, das hat Tolstoi in seiner „Auferstehung" in vollendeter Form geschildert. Hier ist uns das reinste Bild der Umkehr eines Schuldigen entrollt, das herrliche Beispiel einer sittlich geläuterten Persönlichkeit, die durch die Liebe ihre erlösende Kraft auch auf andere überträgt, ein ideales Seelengemälde, gänzlich befreit vom Staube der Erde, der Sühnebegriff in unerreichter Zeichnung.

Die gesetzliche Strafe ist nicht „Sühne", ebensowenig „Vergeltung". Letztere ist ein ewiges immanentes Gesetz, ähnlich dem Gesetze der Erhaltung der Kraft auf physikalischem Gebiete. Die Wirkungen sind hier adäquat den Ursachen. Die Tat des Menschen ruft in der Aussen- und Innenwelt ein Echo hervor, die edlen Taten wie diejenigen im Sinn der Schuld haben ihre bestimmte Wirkung. Vergeltung tritt nach dem Kausalitätsgesetz ohne Rücksicht auf den Täter ein, ähnlich wie Schönheit und Weisheit gefällt ohne Rücksicht auf Schuld oder Verdienst der Menschen. Auch das Verbrechen hat seine Vergeltung (vgl. Orest). Wie oft ist dieser Reflex der Tat auf das Seelenleben geschildert worden (Shakespeare und neuere z. B. im Roman von Dostoijewsky: „Raskolnikow", deutsch von W. Henckel), die Vergeltung, die den Verbrecher erfasst, wenn die Reue mit ihrer Qual über ihn kommt! Diese Vergeltung kann für den einzelnen wie für die Gesamtheit unmittelbar folgen, sie kann aber auch lange Zeit nachher kommen. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht." Wenn somit die Vergeltung ein ewiges unveränderliches Gesetz der natürlichen und sittlichen Welt ist, die durch die ausgleichende göttliche Gerechtigkeit naturnotwendig bedingte Folge einer Tat, so kann die staatliche Strafe keine Vergeltung sein. Der Staat ist wohl das Werkzeug dieses ewigen Gesetzes, aber nur in ganz beschränktem Masse. Niemals darf er selbstherrlich Ver-

geltung üben und genau bestimmen wollen, was Einzel-, was Gesamtschuld ist. Das geht weit über die Kraft des Staates und seiner Organe.

Wenn die Strafe Vergeltung wäre, so hätte Tolstoi recht, dass unsere strafende Vergeltung eine Versündigung am Christentum, ja man kann sagen, überhaupt an jeder sittlich entwickelten Religion wäre. Strafe ist nicht Sühne und nicht Vergeltung, sondern ein Mittel zum Schutz und zur Erhaltung der Gesellschaftsordnung. Durch die Strafandrohung will der Staat die Verbrechen verhüten, durch den Strafvollzug eine Art Nacherziehung gegenüber den zu Vergehen neigenden Elementen eintreten lassen. Dies tut er bei gemeinen wiederholten Verbrechen durch Statuierung von Exempeln oder Unschädlichmachung, dort, wo „Besserungsfähigkeit" vorhanden ist, durch Erziehung. Die neue Strafrechtslehre möchte die Strafe überhaupt eingliedern in ein ganzes System von Mitteln im Kampfe gegen die Kriminalität. An dem Begriff der Strafe wird unbedingt festgehalten, aber er wird von der Verquickung mit Schuld und Sühne gelöst und dadurch nicht geschwächt, sondern gestärkt. Bozi (a. a. O. S. 61 f.) charakterisiert den Standpunkt der positiven Schule nach dieser Richtung in folgender Weise: „Einmal gilt es, den Rechtsbrecher auf die richtige Bahn zu leiten; es gilt, den Verbrecher zu einem brauchbaren Gliede der menschlichen Gesellschaft umzubilden. Das ist die erzieherische Wirkung der Strafe. Dieses Besserungsprinzip kann aber leitend nur sein, wo es noch Erfolg verspricht, d. h. gegenüber dem Gelegenheitsverbrecher, der akuten Kriminalität. Hier ist einerseits dem Täter die Rechtswidrigkeit seines Verhaltens zum Bewusstsein zu bringen, andererseits ihm die Möglichkeit einer Umkehr offen zu halten. Die Strafe muss fühlbar, aber sie muss den eigenen Besserungstrieb des Täters zu fördern geeignet und darf vor allem nicht ehrlos sein. Von diesem Standpunkt wird die Beseitigung kurzzeitiger Gefängnisstrafen, an deren Stelle höhere Geldstrafe mit der Möglichkeit, sie abzuverdienen, Zwangserziehung Jugendlicher und bedingte Verurteilung gefordert. Wo aber der Täter, namentlich durch wiederholten Rückfall, einen unwiderstehlichen Hang zum Verbrechen betätigt, gegenüber der chronischen Kriminalität, da hat die Strafrechtspflege die Aufgabe, die Gesellschaft vor dem Verbrechen zu schützen. An die Stelle der Besserung tritt die Unschädlichmachung. Der Verbrecher

muss möglichst lange, sei es durch Deportation, sei es durch Unterbringung in Arbeitshäuser der Gesellschaft entzogen werden."

Dieser Standpunkt der neuen Kriminalistenschule lässt sich auch gegenüber den Ausführungen von Theodor Lipps (Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge. Hamburg und Leipzig 1899, S. 273 bis 308) aufrecht erhalten. Man muss eben dabei stehen bleiben, dass der rechtliche Strafbegriff mit dem Begriff der sittlichen Zurechnung als einer Bemessung des sittlichen Wertes der Persönlichkeit nach dem sittlichen Wert der Handlung nicht verquickt werden darf. Auch der beste Untersuchungsrichter vermag es nicht vollständig zu ermitteln, inwieweit die Strafe im Einzelfalle sittlich „verdient" ist, so muss er den „Gesellschaftsschutz" als oberstes Prinzip seiner Strafbemessung ansehen, dabei wird er freilich auch im Auge behalten, dass durch die Strafe eine innere Einwirkung auf den Gestraften, eine Änderung des inneren Verhaltens desselben zur Tat stattfinden kann. Aber ob ihm das gelingt, kommt für das Rechtsverfahren doch in zweiter Linie, er müsste sich auch damit begnügen, wenn der Bestrafte eben nur aus Klugheitsrücksichten in Zukunft dieselbe Tat unterliesse oder schliesslich auch damit, dass die Gesellschaft in Zukunft sicher gestellt wäre. Wenn man dies dann nicht mehr „Strafe", sondern „Zufügung eines Übels mit Rücksicht auf den Gesellschaftsschutz" heissen will, so lässt sich darüber nicht streiten, andere werden diese mehr als „äussere Zweckmässigkeitsregel" verfügte Strafe eben „Strafe" und nicht anders heissen. Lipps meint, dann sollte das unvorsichtige Hantieren mit Schusswaffen schwerer bestraft werden als der überlegte Mord. Es ist ganz richtig, dass wegen der grossen Gefahr ein durch solches unvorsichtiges Spielen herbeigeführtes Unglück von der Gesetzgebung vielleicht noch viel empfindlicher getroffen werden dürfte, als dies tatsächlich geschieht; immerhin aber bleibt es eben eine notwendige Konzession an die menschliche Unzulänglichkeit, dass nicht alle gefahrdrohenden Möglichkeiten vom Strafrichter abgewendet werden können und dass man einer Bestie, die einmal einen raffinierten Mord ausgeführt hat, dasselbe Gebahren noch oft genug für die Zukunft zutraut.

Wenden wir uns nun noch kurz zur Beurteilung der vorgetragenen deterministischen Strafrechtstheorie. Es ist dieser Anschauung wohl häufig der Vorwurf gemacht worden, sie verstosse gegen die sittliche und religiöse Grundanschauung des Volks, wenn sie die Willensfreiheit ausschalte. Aber das trifft tatsächlich nicht

zu. Sie leugnet nicht Schuld und Sühne, sondern sie lehnt nur ihre Verquickung mit Verbrechen und Strafe ab. Mit dieser reinlichen Trennung darf sie sich aber durchaus im Einklang mit der Grundanschauung des Christentums wissen: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist! (Matth. 22, 21).“ Gottes Sache ist Sühne und Vergeltung, des Staates Sache ist der Schutz der Gesellschaft gegen das Verbrechen. Je klarer der Staat diese Aufgabe erfasst, um so mehr wird er imstande sein, den in der fortschreitenden Kulturentwicklung an ihn herantretenden Aufgaben gerecht zu werden. So muss er auch bei der in Aussicht stehenden Reform der Strafgesetzgebung, wenn er nicht nur den rechtlichen Forderungen, sondern auch den sittlichen Anforderungen des Volksbewusstseins Rechnung tragen will, immer auf zwei Dinge Rücksicht nehmen, einmal darauf, dass der Gesellschaftsschutz genügend stark und kräftig sei, weshalb er auch vor harten und scharfen Strafen nicht zurückschrecken darf, sodann aber auch darauf, dass der Verbrecher nicht zugrunde-, sondern aufgerichtet werden soll, dass auch in dem bis zum Tier herabgesunkenen Verbrecher noch ein guter Keim zu pflegen und der unter Schutt und Asche glimmende Funke noch anzufachen ist, weshalb eine immer engere Verbindung der Strafrechtspflege mit den humanitär-charitativen Bestrebungen der Zeit nur zu begrüssen sein wird.

Nach obiger Ausführung ist daher auch der deterministische Strafrechtsbegriff ganz wohl mit einer sittlichen Weltanschauung zu vereinigen und wir können mit dem Resultat, zu dem Franz v. Liszt gelangt, einverstanden sein: „Das Strafgesetz bedarf zu seiner Grundlegung nicht der Annahme einer ursachlosen Selbstbestimmung, einer dem kausalen Gesetze entrückten Willensfreiheit. Es genügt vielmehr die von keiner Seite ernstlich bestrittene Annahme, dass alles menschliche Handeln psychisch (nicht mechanisch) kausiert, also durch Vorstellungen bestimmt, determiniert, motiviert ist (a. a. O. S. 84).“

Die seitherige Untersuchung hat ergeben, dass der *rechtliche* Verantwortungsbegriff nicht notwendig den indeterministischen Freiheitsbegriff als Fundament verlangt, es steht jetzt in Frage, ob dies nicht von dem tieferen, *moralischen* gefordert werden muss. Hier hat die Analyse des *Gewissens* einzusetzen, wobei aber der ausdrückliche Vorbehalt nicht unerwähnt bleiben darf, dass es sich für uns nicht darum handeln kann, das weitverzweigte, ungemein schwierige Problem nach allen Seiten eingehend zu erörtern. Es

steht hier einzig und allein in Frage, ob auch auf deterministischem Boden von einem „Sollen“ geredet werden kann; das sogenannte „böse Gewissen“ wird dann in einem besonderen Paragraphen als „Schuldgefühl und Reue“ näher erörtert werden.

§ 5.

Gewissen und Pflichtgefühl.

Verantwortlich im sittlichen Sinn können wir nur dann sein — so geht die Beweisführung des Indeterminismus weiter — wenn wir eine bestimmte Norm von unbedingter Geltung in uns tragen. Diese Norm ist allgemein ausgedrückt das Gewissen, für den Einzelfall spezialisiert das Pflichtgefühl, beides aber das Bewusstsein eines unbedingten „Sollens“. Kann auch der Determinismus von einem „Sollen“ sprechen? Muss er sich nicht eben mit einem notwendigen Werden begnügen? Unseres Erachtens kann der von uns charakterisierte Determinismus mit demselben Rechte wie der Indeterminismus von ethischen Normen reden, nur wird es sich darum handeln, ob die sittlichen Gesetze, die bestimmte Handlungsweisen gebieten oder verbieten, ohne alle Ausnahme gelten oder ob gerade im sittlichen Interesse Ausnahmen von ihnen statthaben müssen, d. h. ob die sittlichen Normen als absolut oder — wenigstens in ihrer genetischen Entwicklung, noch abgesehen von ihrem Endzweck, als relativ anzusehen sind.

Das Pflichtgefühl stellt sich in unserem Selbstbewusstsein dar als die Forderung eines übergeordneten höheren Willens, dem der Einzelwille sich zu beugen eine innere Nötigung empfindet, wobei wir unmittelbar das spezifische Bewusstsein davon haben, dass von dieser Unterordnung unseres Wollens unter das Sollen unser eigener moralischer Wert abhängt.

Nun sieht der Indeterminismus im Gewissen zumeist das vollkommene klare Bewusstsein von Gut und Böse, die untrügliche innere Gesetzgebung, die unser Tun und Lassen gebietend oder verbietend begleitet und uns, je nachdem wir folgen oder nicht, mit dem Hochgefühl erhebender Befriedigung oder mit dem Schmerzgefühl drückender Scham und quälender Reue erfüllt. Seine Forderungen sind absolut klar und gewiss, ein Beweis ihrer Gültigkeit ist ebenso unnötig wie unmöglich. Das Gewissen ist seinem Inhalt nach zu allen Zeiten und bei allen Menschen wesentlich gleich, es ist „Gottes Stimme im Menschen“ oder, wenn

der Gottesgedanke vom sittlichen Gebiete ferngehalten wird, die „Stimme der praktischen Vernunft“ (so Kant). Das Gewissen gibt mit subjektiver Gewissheit und objektiver Unfehlbarkeit an, was die Pflicht gebietet. „Es ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen . . . . was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar . . . Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in jedes Gewalt zu aller Zeit (Kant. Kr. d. pr. V. Kehrbach bei Reclam S. 44).“

Dieses ansprechende Idealbild des Gewissens unterwirft nun aber der Determinismus einer kritischen Prüfung, indem er die harten Tatsachen des Lebens und der Geschichte reden lässt, wobei sich herausstellt, dass sich hinter so manches, was dort ganz einfach und sonnenklar war, ein begründetes Fragezeichen setzt. Mag immerhin der Indeterminismus von dem ganz richtigen Gefühle geleitet sein, dass es sich hier um etwas absolut Wertvolles, um die höchste Würde und den letzten Halt des Menschenlebens handle, dennoch kann die Fassung seiner Gewissensdefinition falsch sein und den Tatsachen des Seelenlebens weder beim Individuum noch in der Geschichte entsprechen.

Da zeigt es sich nun schon bei der psychologischen Analyse der Gewissensvorgänge, dass das Gewissen kein wohldefinierter Begriff, sondern ein äusserst kompliziertes und vieldeutiges Gebilde ist. Die Gewissensvorgänge sind sowohl Vorstellungen und Urteile, als auch Gefühle und Empfindungen, wie Affekte und Triebe, sie charakterisieren sich aber meist als ein unentwirrbarer Komplex von allen seelischen Funktionen zusammen, deren Zusammentreffen etwas wie eine spezifische Grundstimmung erzeugt, bei der aber als psychologischer Kern das Grundelement des triebmässigen Impulses überwiegt.

Keine leichtere Aufgabe ist es, den Gewissensinhalt festzustellen. Das Ideal eines überall gleichen angeborenen Gewissensinhaltes hat sich, wofern man nur über die einfachsten und dazu vieldeutigen sittlichen Grundbegriffe hinauszugehen wagt, den Tatbeständen gegenüber als leere Abstraktion erwiesen und wird durch die Erkenntnis widerlegt, dass sich die bei verschiedenen Völkern zu derselben Zeit und bei demselben Volk zu verschiedenen Zeiten geltenden sittlichen Werte keineswegs decken.

Man hat sich deshalb mit der strengen Scheidung zwischen Form und Inhalt der Gewissensvorgänge zu helfen gesucht, in-

dem man die erste für konstant, die zweite für variabel erklärte (so auch Kittel: „Sittliche Fragen". Stuttgart 1885 S. 118 f.). Aber diese formalistische Ethik erweist sich den verwickelten Verhältnissen des Lebens gegenüber als unzulänglich, besonders bei der sogenannten Kollision der Pflichten. Elsenhans (Wesen und Entstehung des Gewissens. Leipzig 1894) hat unseres Erachtens überzeugend nachgewiesen, wie diese abstrakte Scheidung dem psychologischen Tatbestande nicht gerecht wird (a. a. O. S. 271 ff.). Der normative Charakter kommt eben erst aus dem Inhalt. Auch Wundt gelangt zu diesem Resultat: „Darum führt jeder Versuch ein bloss formales Prinzip des Sittlichen aufzustellen, unvermeidlich zu einer Formel, die, wie das kantische Sittengesetz, stillschweigend dennoch einen als allgemein gültig postulierten Inhalt in sich schliesst, oder, wie bei der Voraussetzung eines an sich unbestimmten Wertmassstabes, zu der an sich inhaltsleeren, aber auch belanglosen Behauptung, alle sittliche Entwicklung sei von Werturteilen begleitet . . . . Form und Inhalt müssen sich decken, wobei dann die Form nicht als ein dem Inhalt vorausgehendes Prinzip, sondern als der aus diesem abstrahierte Begriff zu betrachten ist (Ethik II, S. 94 f.)." So muss also die Verschiedenheit auf die Gesamterscheinung der Gewissensvorgänge nach Form und Inhalt bezogen werden.

Wir werden mit Elsenhans zu dem Resultate kommen können: Es ist eine gemeinsame Anlage vorhanden, auf Grund deren aber der Gewissensinhalt fortgehend reiner und besser zu erarbeiten ist. Die Verschiedenheit desselben ist nur durch die Annahme einer verschiedenartigen Entwicklung zu erklären, die bald vorwärts strebte, bald stillstand, bald rückwärts ging, je nachdem die Anlage latent blieb oder auf die bei der Bildung des generellen und individuellen Gewissens wirksamen Faktoren und Einflüsse verschiedenartig reagierte. Wo aber der gemeinsamen Anlage dieselben Bedingungen entgegenkamen, da entwickelte sie sich auch in derselben Richtung. Also nur in dem beschränkten Sinne, dass gewisse, bei allen Menschen gleiche Grundzüge des Lebens und Wesens auch gleiche Grundbedingungen gesunder Lebensentwicklung geben, wird man von einer allgemein gültigen Moral reden können. Doch sind diese allgemeinen Regeln noch keine unmittelbar zu verwendenden Vorschriften; zu ihrer praktischen Verwertung bedarf es der speziellen Anpassung an die besondere Natur und die besonderen Lebensbedingungen. Es gibt keine Norm,

die nicht im gegebenen Falle zugunsten einer höheren Norm eine Ausnahme gestatten würde. „Wie wir beim Konflikt der Pflichten zu wählen haben, darüber kann kein a priori in uns liegender Grundsatz, sondern nur jene allgemeinere Erfassung sittlicher Lebensaufgaben entscheiden, die vermittelst der zurückgelegten geistigen Entwicklung und auf Grund der eigenen sittlichen Erfahrung möglich ist (Wundt, Ethik II, S. 93)." „Die Sache ist dem Menschen nicht so einfach gemacht, dass ein in ihm wohnendes Vermögen, praktische Vernunft oder Gewissen genannt, mit einer einfachen, mechanischen Operation, der Subsumtion des Falles unter die Regel, sein Leben unfehlbar leitete. Es ist ihm wirklich eine schwierigere Aufgabe gestellt, als gegebene Fälle nach einem fertigen Schema zu erledigen (Paulsen, Ethik I, S. 354)".

Schöner und präziser als bei Lipps a. a. O. haben wir diesen Gedanken nirgends ausgedrückt gefunden. Bei der vollkommenen sittlichen Gesinnung unterscheidet er drei Momente. Dieselbe schliesst einmal „im letzten Grunde nichts Geringeres in sich, als dass alle Dinge und Menschen in mir vollkommen sich spiegeln und von mir in ihrem vollen Werte erfasst werden. Ich müsste, wenn ich vollkommener sittlicher Gesinnung mich sollte rühmen können, alles kennen und alles geniessen können, für jede Freude und jedes Leid, das Menschen treffen kann, empfänglich und empfindlich sein. Ich müsste mitzuerleben fähig sein, was irgend Menschen in sich erleben. Ich müsste vor allem volle Selbsterkenntnis besitzen und den Wert oder Unwert jeder Weise, mich selbst zu betätigen, klar durchschauen. Ich müsste ebenso in mir gegenwärtig haben jede fremde Persönlichkeit, mit allem, was sie wert und unwert macht. Ich müsste mit einem Wort ein Mikrokosmos sein, ein getreuer Spiegel der Welt und Menschheit oder eine Welt und Menschheit im kleinen. Meine Persönlichkeit müsste nicht nur reicher, sondern absolut reichen Inhalt haben.

Und das zweite Moment der vollkommen sittlichen Gesinnung wäre dies, dass jeder dieser Inhalte meiner Persönlichkeit höchste Lebendigkeit und Wirkungskraft besässe. Die vollkommene sittliche Gesinnung ist zugleich höchste Lebendigkeit und Stärke der absolut reichen Persönlichkeit.

Und endlich das dritte Moment: „Sind alle Inhalte der Persönlichkeit in jene sichere Ordnung oder jenes durchgängige Gleichgewicht gebracht, der Art, dass dasjenige, was niedrigeren objektiven Wert besitzt, von selbst sich unterordnet, das, was höheren

objektiven Wert besitzt, von selbst als das Übergeordnete oder Herrschende sich darstellt, dann ist die Persönlichkeit zugleich in sich einstimmig, mit sich in durchgängigem Einklang, innerlich frei (S. 130 f.)."

So muss der Determinismus dem Indeterminismus gegenüber, der die sittlichen Normen als rein intellektuelle, dem Willen objektiv gegenübertretende Gebote auffasst, dabei stehen bleiben, dass die Gewissensvorgänge nichts von den Motiven des Willens verschiedenes sein können. Aber das Gebiet des sittlichen Handelns bietet nun eben die Eigentümlichkeit, dass es hier Motive gibt, die mit dem Anspruch des Überragenden „Normativen" auftreten, nach Wundt „imperative" Motive genannt. Warum und woher ein solches Sollen, wie es sich in diesen Normen ausdrückt, vorhanden ist, kann keine Wissenschaft erklären, das bleibt einfach hinzunehmende Tatsache, ihre Aufgabe ist es nur, sich klar zu machen, wie sich dieses Sollen empirisch entwickelt hat. Dabei tritt uns die Autorität des Sollens zunächst als diejenige aller derer entgegen, welche Sitte und Recht gegenüber dem Einzelwillen zu schützen haben, als diejenige der Eltern, Lehrer und Erzieher, der öffentlichen Meinung, des Gesetzes und der Obrigkeit. In ganz besonderer Weise aber sind es die idealen Charaktere und sittlichen Genien, in denen sich die sittlichen Werte verkörpern und so objektive, normative Kraft erhalten. Im Leben solcher Männer tritt das sittliche Gesetz uns handgreiflich gegenüber und greift als reale Macht in das Leben der Menschheit ein. Was unausgesprochen in der Brust der Besten lebt, haben sie als ethische Grundsätze fixiert, Geschlecht auf Geschlecht hat's gelernt, angewendet, ausgearbeitet und weiter überliefert. Dadurch entsprang in der Seele des Menschen das Gefühl des Sollens, das wir im Gewissen und Pflichtgefühl vorfinden. So repräsentiert sich uns der sittliche Gesamtwille, der aber faktisch auch der sittliche Grundwille des einzelnen ist; daran misst der einzelne sein Handeln, er empfindet Befriedigung, wenn er mit ihm harmoniert, Scham und Reue wenn er sich uneins mit ihm weiss. Durch die Tat verwirklicht tritt das sittliche Ideal als sittliches Gesetz uns entgegen im Leben von Männern wie „Solon und Lykurg, Minos und Pythagoras, Manu und Zoroaster, Konfucius und Moses und im höchsten Sinne, die anderen alle unendlich überragend und die Leistung des ethischen Genius mit der Hoheit und Reinheit der abschliessenden, vollendeten Offenbarung absoluter religiöser und sittlicher Wahrheit

verbindend, aber trotzdem ihnen vergleichbar — Jesus von Nazareth (Kittel: Sittliche Fragen S. 130)".

Wir kommen jetzt auf die eingangs gestellte Frage zurück: „Kann auf deterministischem Boden von einem „Sollen" geredet werden? Ist die historisch-psychologische Erklärung des Gewissens mit ihren relativen Normen nicht unzureichend oder gar gefährlich, weil sie der sittlichen Norm ihre allgemeine Gültigkeit, Verbindlichkeit und Heiligkeit und damit dem menschlichen Handeln den sittlichen Ernst und die Verantwortlichkeit nimmt?" Zweifellos kann sie in leichtfertiger Weise so missbraucht werden (cf. Naturalismus, Materialismus, Positivismus), aber es liegt kein zwingender Grund vor, dass sie unter allen Umständen so gedeutet werden müsste. Um den normativen Charakter des Sittengesetzes zu retten, braucht es nicht nach Kants Rezept gegen jede empirisch-geschichtliche Betrachtung hermetisch verschlossen zu werden. Es ist eine grundlose Befürchtung, dass das Sittengesetz schon durch die geringste Berührung mit einer empirischen Betrachtungsweise seine Hoheit und Erhabenheit einbüsse. Die Normen sind für uns nicht weniger verbindlich, wenn wir ihr geschichtliches Werden und Entstehen verfolgen und dabei sehen, wie sie sich aus unvollkommenen Anfängen und durch wirkliche Irrwege hindurch in langsamer allmählicher Entwicklung und oft in hartem Kampfe in der Menschheitsgeschichte durchgesetzt haben und um des letzten Zweckes der Menschheit willen auch in Zukunft weitere Modifikationen erleiden müssen, als wenn wir sie fertig und absolut wie ein himmlisches Geschenk in die Wiege der Menschheit gelegt finden. Die tatsächliche Entwicklung hat einmal zu einem allgemeinen Sittengesetz geführt, die sittlichen Normen sind als Normen und nicht etwa als konventionelle oder traditionelle Gebote heute vorhanden, es sind keine zufällige, sondern in der Natur des Menschen begründete Ordnungen. Wir haben in ihnen die objektive Naturordnung des sittlichen Lebens, dessen Reflex wir im Gewissen empfinden. Deshalb bleiben sie gleich verbindlich und gültig. Die verpflichtende Kraft dieser Normen und des Gewissens hängt nicht von den Entstehungsvorgängen der Vergangenheit, sondern von ihren noch in der Gegenwart sich auswirkenden imperativen Motiven ab.

Also das Verantwortlichkeitsbewusstsein wird dadurch nicht geschwächt. Es kann ebenso stark und ebenso schwach sein wie beim Indeterminismus mit seiner absoluten Ge-

wissensnorm. Letzterer kann ja trotz dieses Absoluten doch nicht umhin, insoweit der Erfahrung Rechnung zu tragen, dass er wohl oder übel verschiedene Grade der Verantwortlichkeit anerkennen muss. Somit ist die Unmöglichkeit einer vollkommen gleichen Verbindlichkeit des Sittengesetzes noch kein Beweis gegen den Determinismus. Was endlich die göttliche Sanktion betrifft, so kann diese in der geschichtlichen Entwicklung sich ebenso zeigen wie im Anfang. Das Gewissen tritt der Schöpferkraft Gottes nicht näher, wenn Gott dessen Inhalt gleich als absolut fertiges Geschenk der Menschheit in die Wiege legte, wie wenn er denselben in jedem Punkte seiner Entfaltung und Erarbeitung durch die Menschheit als normativ sanktionierte.

So lehnt der Determinismus, der in dem Gewissensprozess überall psychische Kausalität sieht, alle Vorstellungen vom Gewissen ab, welche dieses als eine fremde Tätigkeit dem Ich gegenüberstellen. Auch ein unmittelbares, etwa in Kants Sinn aus dem intelligiblen Charakter entsprungenes Pflichtbewusstsein, das als kategorischer Imperativ allen sonstigen Motiven objektiv gegenübertreten würde, hat die Erfahrung nicht aufzuweisen. Dagegen sind auf der breiten Grundlage individueller und geschichtlicher Entwicklung ganz bestimmte Normen unseres Wollens zu eruieren, welche als tatsächlich vorhanden auch für das sittliche Wollen und Handeln verbindliche Kraft haben. In diesem gesamten Prozess besteht das, was der allgemeine Sprachgebrauch als ein Sichauswirken „des individuellen und generellen Gewissens“ ansieht. Damit ist aber ebensowohl ein tiefes moralisches Verantwortlichkeitsgefühl garantiert. Insofern kann auch der Determinismus nicht bloss von einem Werden, sondern auch von einem „Sollen“ reden. Der seitherige Gang der Untersuchung hat ergeben, dass auch das tiefere moralische Verantwortlichkeitsgefühl nicht notwendig den indeterministischen Freiheitsbegriff als Grundlage fordert.

Jetzt aber müssen wir noch eine Seite am Gewissen, das sogenannte „böse Gewissen“, wie es sich im Gefühle der Schuld und Reue äussert, näher erörtern.

§ 6.

Schuldbewusstsein und Reue.

Schuld und Freiheit gelten als Wechselbegriffe. Wir haben es hier demnach mit der Frage zu tun: „Liegt im Schuldgefühl unmittelbar das Bewusstsein der Freiheit?“

Dies behauptet der Indeterminismus (Lotze, Sommer, Wentscher, aber auch Kant, Schopenhauer, Kuno Fischer u. a.) ohne allen Vorbehalt. Das böse Gewissen oder das Schuldgefühl ist „eine Selbstverurteilung, welche in dem Gedanken wurzelt, wir hätten uns in dem entscheidenden Augenblick anders verhalten sollen und können. Und alles, was uns dahin brachte, nun dennoch gerade jenes jetzt von uns verworfene Verhalten einzuschlagen, rechnen wir uns als Schuld an, welche verdienterweise eine „Vergeltung“ im Gefolge haben müsste (Wentscher, Ethik I, S. 32).“ Oder wo das Gewissensurteil in tieferer Erkenntnis der psychologischen Determination auf den ganzen Charakter gedeutet wird, da sucht man das Schuldgefühl mit einer freien Tat des intelligiblen Charakters zu erklären (so Kant, Kuno Fischer u. a.).

Wir müssen uns hier damit bescheiden, die Beweisführung des Indeterminismus dem allgemeinen Gedankengange nach wiederzugeben: Es ist — heisst es — nur die Kehrseite einer richtigen Anschauung von der im Gewissen unbedingt feststehenden Norm unseres Handelns, dass die Diskrepanz mit derselben als Schuld empfunden wird. Das Schuldgefühl ist so unmittelbar gewiss, dass es kein Irrtum und Schein sein kann. Keine sophistische Reflexion kann je dieser Wucht des inneren Erlebens standhalten. Das Leben ist hier stärker als der Gedanke. Der Determinist wird einen unter der Last der Schuld gebeugten, in Scham und Reue zerknirschten Menschen nicht dadurch zu beruhigen vermögen, dass er dem armen Sünder vorzurechnen beginnt, wie sein Tun eben die notwendige Äusserung seines Charakters sei, der wiederum allein durch die Faktoren der Veranlagung und Entwicklung, der Erziehung und Bildung, der Lebensumstände und Zeitverhältnisse bedingt sei. Keiner dialektischen Kunst wird es je gelingen, die vom Sturme des Schuldgefühls gepeitschten Wogen des Seelenlebens zu glätten, das Sittengesetz in seiner heiligen unantastbaren Majestät wird keinen schlauen Advokaten neben sich dulden, sondern einmal über das andere den unerbittlichen Richtspruch fällen: „Du bist schuldig.“

Gleichwohl muss der Determinist, auch auf die Gefahr des Vorwurfs hin, einer schlechteren Moral das Wort zu reden um der Wahrheit willen darauf hinweisen, dass nicht selten das Schuldgefühl unbegründet ist. Wer kennt sie nicht, jene verkümmerten Gemüter, die sich nicht genug tun können in Selbstanklage und Selbstpeinigung, wo eine ruhige vernünftige Überlegung keine persönliche Schuld finden kann? Und was sagt das Schuldgefühl in

Wirklichkeit? Dass man diesen oder jenen Entschluss nicht gefasst haben möchte. Es sagt nicht mit Notwendigkeit, dass man unter den gegebenen Umständen anders hätte handeln können. Es ist eine Bestätigung dafür, dass wenn die nach der Tat hinzugetretenen Motive (Vorstellungen, Überlegungen, Gefühle, Affekte) schon vor der Tat wirksam gewesen wären, zweifellos der Willensentscheid anders ausgefallen wäre.

Das Verhältnis von Schuld und Freiheit hat in neuester Zeit besonders E. Rolffs (Schuld und Freiheit. Zeitschrift für Theol. und Kirche, 9. Jahrgang 3. Heft 1899) untersucht. Wir geben im folgenden einige der Hauptgedanken wieder:

Im Gegensatz zur rechtlichen Bedeutung des Worts liegt Schuld im sittlichen Sinne nur da vor, wo sie gefühlt wird. Das Sittengesetz im Unterschiede von der Rechtsgewalt verpflichtet nur den, der ihm mit seinem Gewissen zustimmt. „Dem juristischen Begriffe der Schuld entspricht der sittliche des Schuldgefühls (S. 186).“ So ist das Schuldgefühl ohne weiteres mit dem „bösen Gewissen“ zu identifizieren (S. 190). Dagegen darf es nicht mit „Reue“ gleichgesetzt werden. Die Reue geht weitaus nicht so tief wie das Schuldgefühl. „Beides ist fundamental verschieden. Reue ist Verdruss über die unerwarteten Folgen unserer Handlungen; das Schuldgefühl ist der Schmerz über den in uns liegenden Grund unserer Taten (S. 206).“

Rolffs geht aus von der Schilderung des Gewissens, die Shakespeare im 5. Akte von Richard III. gegeben hat, und entnimmt daraus drei Grundzüge des Schuldgefühls.

1. Das Urteil des Gewissens richtet sich nicht gegen die einzelnen Handlungen, sondern gegen die ganze Persönlichkeit. „Es sagt nicht: Was du getan hast, ist schlecht, sondern: Weil du das getan hast, bist du schlecht (S. 192).“

2. Wie das eigene Ich das Objekt, so ist es auch das Subjekt der richtenden Tätigkeit des Gewissens. Es ist gespalten in ein richtendes und ein gerichtetes Ich. Das erstere entzieht dem letzteren die Liebe und Achtung (S. 192).

3. Der Massstab für das Gewissensurteil ist der Wert anderer Persönlichkeiten. „Mit der eigenen Achtung muss der Schuldige zugleich sich die Liebe der anderen Menschen aberkennen (S. 192).“ Er muss sich aus der sittlichen Gemeinschaft ausschliessen. Diese Beziehung zur sittlichen Gemeinschaft darf nicht ausser acht gelassen werden, wie dies seither meist geschehen ist (193).

Ist nun im Gefühle vom Unwert der eigenen Persönlichkeit in jedem Fall das Bewusstsein der sittlichen Freiheit enthalten? Es kann in gewissen Fällen darin enthalten sein, muss es aber nicht; „denn das Gefühl vom Unwert der eigenen Persönlichkeit kann sich mit vollem Recht auch dann einstellen, wenn wir dem sittlichen Gebote nicht gehorchen konnten, trotzdem wir wollten (S. 196)." „Also unmittelbar ist das Bewusstsein der sittlichen Freiheit im Schuldgefühl nicht enthalten (S. 196)." Ist es vielleicht in den nächsten Voraussetzungen des Schuldgefühls enthalten? Diese sind: das Bewusstsein der persönlichen Verpflichtung, das Bewusstsein der persönlichen Verantwortlichkeit, das Bewusstsein des Zusammenhangs mit der sittlichen Gemeinschaft (S. 196). Steckt in einer dieser drei Voraussetzungen des Schuldgefühls das Bewusstsein der sittlichen Freiheit? Kant sagt: du kannst, denn du sollst. Soll dies nichts weiter heissen als: wir müssen an die sittliche Freiheit glauben, so hat Kant recht. Soll es aber besagen: „in dem Bewusstsein der Verpflichtung durch ein bestimmtes sittliches Gebot ist das Bewusstsein der Fähigkeit, eben dieses Gebot zu erfüllen, enthalten, so setzt er sich mit dem psychologischen Tatbestand in offenen Widerspruch (S. 197)." „Das Bewusstsein der persönlichen Verpflichtung kann zusammenbestehen mit dem deutlichen Gefühle der Unfähigkeit, das sittliche Gebot zu erfüllen, und dabei wird eben diese Unfreiheit als persönliche Schuld empfunden (S. 197)." Vergleichen wir hiezu die Schilderung, die Paulus von seinem Seelenzustande, Römer 7, 7—24 gibt: „Nicht was ich will, das vollbringe ich, sondern was ich hasse, das tue ich." Ähnliche Erlebnisse hat auch Augustin und später Luther gehabt. Sie können nicht wollen, wie sie sollen und eben diese Krankheit empfinden sie als Schuld. „Jedenfalls ist durch die Erfahrung jener Heroen der Sittlichkeit dargetan, dass der Schluss „du kannst; denn du sollst", für den einzelnen Fall nicht zu Recht besteht (203)."

Weiter setzt das Schuldgefühl das persönliche Verantwortlichkeitsgefühl voraus. Wir selbst sind die Täter unserer Taten. Ist der bekannte Schluss Schopenhauers, dass daraus mittelbar das Bewusstsein der Freiheit gefolgert werden müsse, angängig? „Wenn Freiheit so viel bedeuten soll, wie die Möglichkeit anders gehandelt zu haben, so ist dieser Schluss nicht richtig (S. 204)." Also die Möglichkeit anders zu handeln wird für die Vergangenheit nicht notwendig vorausgesetzt. „Das Qualvolle der Gewissensrüge

besteht gerade darin, dass wir so handeln mussten und nicht anders handeln konnten, wie wir gehandelt haben und doch nicht handeln durften (S. 204)." So sagt also das Schuldgefühl geradewegs: du hast einen schlechten Charakter. Sagt es aber weiter: Dein Charakter könnte ein anderer sein, wenn du nur gewollt hättest? In den Hauptzügen ist die Entwicklung unseres Charakters durch Faktoren bestimmt, die von unserem Handeln unabhängig sind. Rolffs zählt besonders drei auf: die Naturanlagen, die Wechselwirkung mit anderen, die wirtschaftlichen Verhältnisse. „Das Schuldgefühl würde also in vielen Fällen eine grosse Täuschung bedeuten, wenn darin das Bewusstsein notwendig enthalten wäre: mein Charakter könnte ein anderer sein, wenn ich gewollt hätte (S. 209)." So gibt es ein Schuldgefühl, zu dessen Voraussetzung das Bewusstsein der sittlichen Freiheit nicht gehört. „In der persönlichen Erfahrung ist also die sittliche Freiheit als vorausgehende Bedingung des Schuldgefühls nicht nachzuweisen (S. 209)." Trotzdem ist mit letzterem der Glaube an die Möglichkeit, so handeln zu können, wie man handeln soll, so fest verbunden, dass man diese Freiheit jenseits der Erfahrung gesucht hat. Daraus erklärt sich Augustins Annahme: „in lumbis Adae haben alle gesündigt" oder das Zurückgreifen auf die freie Wahl des Charakters in einer intelligiblen Welt. Beide Erklärungen setzen aber eine falsche Beziehung des einzelnen zur gesamten Menschheit voraus. „Auf der einen Seite müssen wir berücksichtigen, dass der als Schuld empfundene Unwert einer Persönlichkeit bedingt ist durch den Unwert aller andern Persönlichkeiten, in deren Gemeinschaft sie unauflöslich verflochten ist . . . Auf der anderen Seite darf nicht ausser acht gelassen werden, dass der Wert der einzelnen Persönlichkeit durchaus nicht der gleiche ist; der eigene Unwert wird als Gegensatz zum Wert anderer empfunden. Obwohl also im Schuldgefühl sich einerseits der Unwert einer ganzen Gemeinschaft ausdrückt, so hebt sich der individuelle Unwert doch scharf und bestimmt davon ab (S. 213)." Analog müssen wir auf eine Gesamtfreiheit schliessen, die sich ebenfalls auf die einzelnen Persönlichkeiten verschieden verteilt. So findet Rolffs die dem Schuldgefühl entsprechende Freiheit in der Menschheit als vielgliedrigem Ganzen. „In der Menschheit als Ganzem steckt für alle ihre einzelnen Glieder die Fähigkeit zu können, was sie sollen (S. 214)."

Demnach gelangt Rolffs zu dem Resultat: „1. die verpflichtende Kraft des sittlichen Gesetzes kommt in der Regel nur den Gliedern

einer sittlichen Gemeinschaft zum Bewusstsein. 2. Demgemäss gibt es kein Schuldgefühl, wenn nicht der Unwert der eigenen Persönlichkeit als Gegensatz zu dem Wert der anderen Glieder einer solchen Gemeinschaft empfunden werden kann. 3. Die moralische Freiheit ist identisch mit dem Vertrauen zu Persönlichkeiten, durch deren Leben uns das sittliche Ideal zum sittlichen Gesetz wird (S. 235)."

Als das Endergebniss der Rolffsschen Ausführungen können wir die Worte betrachten: „So gewiss sich die sittliche Freiheit nicht als die vorausgehende Bedingung des Schuldgefühls nachweisen lässt, so sicher wird sie unter dem Drucke des Schuldgefühls als zu erreichendes Ziel geglaubt. Es gibt kein Schuldgefühl ohne sittliche Freiheit; aber diese Freiheit ist nicht eine Tatsache der Vergangenheit, sondern eine Aufgabe der Zukunft. Wir schliessen nicht: weil wir uns schuldig fühlen, müssen wir frei sein, sondern: weil wir uns schuldig fühlen, müssen wir frei werden können. Die Freiheit liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft; sie ist nicht ein Gegenstand des theoretischen Wissens, sondern im Postulat des praktischen Glaubens. Ob dieser Glaube an eine in der Zukunft erreichbare Freiheit eine Täuschung ist, darüber kann für den einzelnen nur die Erfahrung entscheiden. Aber er würde sich nicht behaupten können, wenn er in der Regel durch persönliche Erfahrung als Täuschung erwiesen würde (S. 216)."

Für uns ist an diesem Endergebnis der Untersuchung das Wichtigste, dass Rolffs die Möglichkeit, Schuld und Freiheit ohne weiteres als Wechselbegriffe anzusehen, verneint, dass er das Wesen der Freiheit in einen fortgehenden sittlichen Entwicklungsprozess setzt und diese im Vollsinne des Wortes überhaupt nur als ein Attribut der Gesamtheit gerwertet wissen will. Das sind doch schon ganz bedeutende Konzessionen an die deterministische Position, die es in diesem Punkte in erster Linie mit der Frage zu tun hat, ob das aus der Einzeltat des Individuums resultierende Schuldgefühl notwendig durch das Vorhandensein der Freiheit bedingt sei. Diese Frage wird verneint. Freilich muss andererseits der Determinist auch zugeben, dass das Schuldgefühl tatsächlich die regelmässige Begleiterscheinung des sittlichen Fortschritts, ja sogar die notwendige Bedingung der sittlichen Weiterentwicklung ist. Wenn nicht überhaupt alles sittliche Werden geleugnet werden soll, so müssen wir an der Tatsache festhalten, dass der Mensch neuen Motiven Einlass gewähren kann, die sein

Wesen einer allmählichen Umwandlung unterziehen. Das ist der Kernpunkt unseres sittlichen Interesses an der Frage.

Suchen wir, am Schlusse unserer Untersuchung über diesen Punkt angelangt, eine zusammenfassende Antwort auf die in der Überschrift von Abschnitt II gestellte Frage zu geben, so finden wir:

Verantwortlichkeit, Gewissen, Pflicht, Schuld, Reue — so argumentiert der Indeterminismus — sind und bleiben harte Tatsachen unmittelbarer Lebenserfahrung für den Menschen. Deshalb sind sie sicher und gewiss. Theoretisch sind hier die Einwürfe des Determinismus nicht zu widerlegen, aber es ist doch gewiss eine nicht zu verachtende Position, wenn man im Kampf um die Theorie auch das Leben mitreden lässt und sich berechtigt glaubt, aus dem Vorhandensein dieser Tatsachen unseres Seelenlebens auf das Vorhandensein der Freiheit in indeterministischem Sinne schliessen zu dürfen; jedenfalls gibt es keine sicherere Tatsache unseres Bewusstseins, als dass wir frei zu sein glauben. Zweifellos bietet die Erfahrung Tatsachen, die, wofern sie nur als solche anerkannt werden, die Freiheit des Willens unwiderleglich beweisen können. Dass aber diese Tatsachen unmittelbarer Lebenserfahrung auch wirklich in ihrem hohen Werte anerkannt, dass sie nicht geleugnet, ignoriert, weggedeutelt und wegdisputiert, sondern als reale Lebenswirklichkeit behandelt werden, dafür freilich gibt es schlechterdings keine Macht des Beweises (vergl. Kittel, Sittliche Fragen S. 19).

Demgegenüber wendet nun ein Teil der Deterministen ein (so in neuer Zeit Müffelmann u. a.), der Indeterminismus habe kein Recht, sich im Kampfe der Meinungen auf Tatsachen des Gefühlslebens zu berufen. Es handle sich hier um eine rein theoretische Frage, die wissenschaftlich doch nur vor dem Forum des Verstandes zum Austrag kommen dürfe und keine Gegenargumente aus der Sphäre des Gefühlslebens oder des sogenannten unmittelbaren Selbstbewusstseins dulden könne; aber auch derjenige Determinismus, der nach Einheit des theoretischen und praktischen Erkennens strebt, darf mit Recht aussetzen, dass der Indeterminismus ohne Grund die Erklärung und Deutung der genannten Tatsachen des Seelenlebens einseitig nur für sich in Anspruch nimmt. Kausalität bleibt freilich auch hier überall bestehen, aber es ist eben psychische Kausalität in ihrer Eigenart und mit den ihr eigenen Normen und aus dieser Gesetzmässigkeit heraus lassen

sich manche dieser Erscheinungen und seelischen Tatsachen befriedigend, wenn allerdings auch in veränderter und abgeschwächter Form verstehen, wieder andere finden nur in der deterministischen Anschauungsweise ihre tiefe und zureichende Erklärung.

Dritter Abschnitt.

Kann man die Theorie des Indeterminimus vindizieren gegenüber dem, was neuere wissenschaftliche Untersuchungen lehren von Regelmässigkeiten in menschlichen Willensäusserungen, Zusammenhang zwischen physiologischen und psychischen Erscheinungen u. s. w.

In diesem Abschnitt der Untersuchung muss der Indeterminismus mit seinen Gegnern in den verschiedenen Lagern konfrontiert werden. Scheinbar kommen die Einwürfe von den verschiedensten Seiten, genau besehen ist es aber nur ein Hauptpunkt, auf den alles ankommt, das Prinzip durchgängiger Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, das Gesetz der Kausalität und der Satz vom zureichenden Grunde. Beides ist allerdings nicht einfach dasselbe. „Die reale Kausalität darf mit dem logischen Verhältnis von Grund und Folge in keiner Weise vermengt werden; denn der Satz, dass jedes Ding oder jede Veränderung ihre Ursache habe, verhält sich in Beziehung auf die logische Notwendigkeit unserer Urteile nicht anders als jeder allgemeine Satz, der uns als Grund für weitere Behauptungen dient oder uns erlaubt, mit logischer Notwendigkeit von einem Satz auf einen andern zu schliessen (Sigwart, Logik 2. Aufl. I, S. 254)." „Die Sätze also, welche Kausalverhältnisse aussprechen, spielen eine grosse Rolle unter unseren logischen Gründen, allein bei weitem nicht jeder logische Grund ruht auf einem Kausalverhältnis (ebenda S. 254)." Der Erkenntnisgrund ist eben rein logischer Art und entscheidet nur über die Richtigkeit unseres Denkens, gleichgültig, ob dieses ein Seiendes meint oder nicht, der Realgrund (die Ursache) aber entscheidet über die Wahrheit unserer Erkenntnis in der Wirklichkeit. Häufig fallen Erkenntnis-

und Realgrund nicht zusammen, insofern der Grund für die Vorstellung einer Sache nicht immer Grund für ihr Sein ist, wenngleich wir auch häufig aus den Gründen auf die Ursachen schliessen können.

Zuerst also ist jetzt Sinn und Geltung des Kausalprinzips zu erörtern, woran sich eine Auseinandersetzung mit den einzelnen Wissenszweigen, welche dasselbe in Anspruch nehmen, anzuschliessen hat.

§ 7.

Das Kausalprinzip in seiner Geltung und Deutung.

Der ausschlaggebende Faktor im Streit der Meinungen ist das Kausalitätsgesetz. Seine Formel lautet: „Alle Veränderung geschieht nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.“ Nun kann das Kausalprinzip vor allem in doppeltem Sinne verstanden werden, als äussere Verursachung (causa transiens) und als innere (causa immanens). Der Satz, dass jede Veränderung eine Ursache habe, sagt also nicht, dass jede Veränderung eine äussere Ursache haben müsse, auf dem Wirken eines anderen Dings beruhen müsse. Ja die Analyse des Begriffes „Wirkung“ verbietet die Annahme eines Grundes, der bloss ausserhalb eines Dings sein soll. Der Grund eines Effektes liegt nie bloss ausserhalb des Objektes der Wirkung. Ein Ding kann auch aus sich selbst vermöge seines eigenen Wesens Veränderungen hervorbringen und somit als Grund seiner Bestimmungen erscheinen und dies wieder in einem doppelten Sinn. „Einmal ist das Ding die Ursache seiner eigenen Tätigkeiten, sofern sie aus seinem Wesen allein folgen — so ist die Substanz Spinozas die causa von allen ihren modis, aber die causa immanens und weiterhin auch causa libera, sofern sie durch nichts von aussen her zum Tun bestimmt werden kann; zum zweiten aber erscheint ein bestimmter Zustand oder ein bestimmtes Tun der Substanz als Grund der ihm folgenden Zustände oder Tätigkeiten, die mit Notwendigkeit aus ihm hervorgehen und wird darum Ursache derselben genannt (Sigwart, Logik II, S. 171).“

In dem ausgeführten Doppelsinne (als causa transiens und immanens) ist das Kausalprinzip die notwendige Auffassungsform unseres Intellekts, durch die wir alle

Veränderungen und alles Geschehen auf ausreichende Ursachen zurückführen. Das Ursachlose bleibt für unser Erkennen unbegreiflich.

In der Tat zeigt sich auch das rohe Durcheinander der Erscheinungswelt den Versuchen der ordnenden Vernunft, der rationellen Einordnung in den grossen Kausalzusammenhang gegenüber in hohem Grade bildsam. So ist das Kausalgesetz „ein von unserem Erkennenwollen getragenes Postulat (Sigwart, Logik)", also das Postulat aller Wissenschaft: wir ruhen nicht, bis es uns gelungen ist, jede Erscheinung in diesen grossen Zusammenhang einzuordnen, dann erst ist sie für unser Denken befriedigend erklärt und wissenschaftlich erkannt.

Man wendet dagegen wohl ein, die Wissenschaft als Feststellung allgemeiner Gesetze und feststehender Zusammenhänge müsse nicht „sogleich alles Geschehen umfassen und eindeutig festlegen (Wentscher, Ethik I, S. 274)". Es handle sich doch immer nur um „die Zusammenhänge, die wirklich in der Erfahrung gegeben sind, nicht aber um solche, welche nur unserem subjektiven Veraligemeinerungsbedürfnis oder metaphysischer Konstruktionslust entspringen (Wentscher, Ethik I, S. 275)". „Wer anstatt der empirisch begründeten Wissenschaft ein Zukunftsideal derselben sich zurecht macht und nach diesem seine Forderungen bemisst, mit dem können wir nicht rechten, da über das Zukünftige und vollends über das zukünftig Mögliche, naturgemäss niemand etwas Authentisches aussagen kann (Wentscher a. a. O. S. 274)." Die Wissenschaft brauche nicht aufzuhören, „wenn sie Gebiete anzuerkennen sich genötigt sähe, die ausserhalb der Grenzen ihrer Gesetzgebung ständen (Wentscher a. a. O. S. 273)".

Wir werden nachher auf diese Einwürfe des Indeterminismus zurückkommen, vorerst legen wir uns die Frage vor:

Ist die Deutung, die der Fatalismus dem Kausalgesetze gibt, berechtigt und notwendig?

Unter „Fatalismus" verstehen wir, wie früher ausgeführt wurde, diejenige Ansicht, wonach alle Erlebnisse und Handlungen des Menschen nicht nur durch den Kausalzusammenhang, sondern durch ein unabänderliches Geschick ein für allemal eindeutig vorherbestimmt sind. Alles Sein und Geschehen ist weiter nichts als die Folge gewisser Gesetze, die unweigerlich auch das Wollen der Menschen bestimmen. „Nach ewigen, ehernen — grossen Gesetzen — müssen wir alle — unseres Daseins — Kreise vollenden

(Goethe).“ Diese Gesetze, gleichsam in der Höhe thronend gedacht, geben den Dingen Vorschriften und leiten auch das Handeln und Wollen der Menschen. Demnach bringt also nicht der Mensch sein Handeln hervor, sondern einzig und allein diese Gesetze wirken durch ihn. Sein Leben hat alle Aktivität verloren, es ist nur das Abrollen eines aufgezogenen Uhrwerks. So fatalistisch in diesem prägnanten Sinne ist eigentlich nur die materialistische Weltanschauung, die das gesamte psychische Geschehen als das mechanische Zusammenwirken von Gehirnatomen auffasst oder eben nur unwesentliche Begleiterscheinung des Physischen sein lässt.

Der allgemeine Träger dieser Naturgesetzlichkeit ist die „Materie“. Mit ihr ist aufs engste der Begriff der „Konstanz“ verbunden. Dieser wiederum führt gewisse Gesetze mit sich, die alle Naturkausalität beherrschen, ja sogar Korollarsätze des Kausalitätsgesetzes sind. Hiezu gehören jene „Erhaltungsgesetze“, in denen das Prinzip der Konstanz der Materie zur Wirksamkeit gelangt, allen voran das Gesetz der „Äquivalenz von Ursache und Wirkung“. Da alle Veränderungen in der Natur als Energieumsetzungen zu fassen sind, muss die Summe der vorhandenen Energie immer konstant bleiben. Es werden also bestimmte Energiearten, gewöhnlich kinetische und potenzielle Energie, angenommen, wobei ein bestimmtes Quantum der einen einem ganz bestimmten Quantum der anderen entsprechen soll. In solchen „äquivalenten“ Energiemengen soll die scheinbar verlorengehende Menge der einen Energieform in der anderen „erhalten“ bleiben, so dass sie, geeignete Bedingungen vorausgesetzt, unverringert wiederhergestellt werden kann; so bleibe sich in jedem Zeitmoment die vorhandene Energiesumme gleich. Wir werden nachher sehen, dass diese Deutung des Kausalprinzips weder notwendig ist, noch auch der geistigen Eigenart des menschlichen Wollens und Handelns gerecht wird.

Was weiss nun der Indeterminismus gegen das Kausalprinzip vorzubringen?

Es ist fraglich, ob das Kausalgesetz diese allgemeine Gültigkeit hat, die man ihm beilegt, und wenn schon, dann ist es erst noch richtig zu deuten. „Nicht darin besteht die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes, dass jeder Teil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müsste, sondern darin, dass jeder in diese Wirklichkeit einmal ein-

geführte Bestandteil nach diesen Gesetzen weiter wirkt (Lotze, Mikrokosmos, 3. Aufl., I, S. 293)." Es gilt also nur für diejenigen Elemente und Kräfte, die zum faktischen Bestand der Welt gehören, aber nicht für die neuen Anfänge, die, wie die Akte des freien Willens, in jedem Augenblick zum gegebenen Bestande hinzutreten. Jeder neue Willensakt unterwirft sich freilich mit seinem Eintritt dem Kausalitätsgesetz, aber vor demselben steht er jenseits dieser Grenze (Hugo Sommer a. a. O. S. 22—24).

Dann aber stellt der Indeterminismus vor allem die Frage auf: „Ist diese Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes überhaupt stichhaltig?"

Der Beweis hiefür müsste entweder aus der Erfahrung beizubringen sein oder vor aller Erfahrung feststehen, also entweder a posteriori oder a priori sich legitimieren (cf. Lotze, Grundzüge der prakt. Philosophie § 19 S. 26 f.). Der Erfahrungsbestand weist aber nur eine gewisse Gesetzmässigkeit auf, er sagt nicht mehr, „als dass man in allen den Fällen, wo genaue Beobachtung und Erfahrung möglich war, allgemeine gesetzliche Zusammenhänge aufgefunden hat (Wentscher, Ethik, S. 271)". „Allein gegen die Freiheit würden diese Erfahrungen nur dann etwas beweisen können, wenn sie auch solche Fälle mit umfassten, wo eben nach gegnerischer Ansicht Freiheit anzunehmen war. Dass hier aber genaue Beobachtung aller in Betracht kommenden Momente völlig ausgeschlossen, gesicherte Erfahrung also überhaupt unmöglich ist, liegt in der Natur der Sache (ebenda S. 271)." Schon Leibniz und Hume haben ja den Glauben an die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes erschüttert, indem sie gezeigt haben, dass von einer „Notwendigkeit" nicht die Rede sein könne. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung hat keinen wesentlich anderen Inhalt als den einer „konstanten Sukzession" von Ereignissen in der Zeit. Dann, welch kleiner Teil der Erfahrung steht uns überhaupt zur Beobachtung zu Gebot und wie unzuverlässig sind auch hier die Beobachtungsmittel! Was soll schliesslich die Forderung mechanischer Gesetzmässigkeit auf dem völlig anders gearteten geistigen Gebiete?

Hält man aber das Kausalgesetz für eine apriorische, vor aller Erfahrung feststehende evidente Wahrheit, so ist zu bedenken, „dass eben der unendliche Regressus, zu dem diese Annahme nötigt, die absolute Gültigkeit des Kausalgesetzes verdächtig macht (Lotze, Grundz. S. 29)". Wir müssen vielmehr

überall letzte Elemente und Kräfte voraussetzen, die wir im allgemeinen Regress der Bedingungen nicht weiter zurückverfolgen können. Dürfen wir dann aber nicht analog jenen ursachlosen Anfängen auch innerhalb des Geschehens derartig neue Einsätze des Geschehens annehmen? So können sich doch „vollkommen neue Anfänge eines weiteren Geschehens zeigen, die in dem Früheren keine Begründung finden, wohl aber, nachdem sie einmal in den Zusammenhang der Wirklichkeit eingetreten sind, diejenigen Folgen nach sich ziehen, die ihnen in ihrer jetzigen Verknüpfung mit der übrigen Welt nach allgemeinen Gesetzen gehören (Grundz. d. prakt. Phil. S. 29. f.)". Oder an anderer Stelle: „Alles, was wir einmal als Wirkung denken und bezeichnen, verlangt ohne Zweifel seine Ursache, aber es ist fraglich, ob wir ein Recht haben, jedes vorkommende Ereignis als Wirkung in diesem Sinne zu betrachten. Eben jene Unvollendbarkeit der Kausalreihe überzeugt uns von dem Nichtvorhandensein dieses Rechtes, denn sie führt notwendig auf die Anerkennung eines ursprünglichen Seins und einer ursprünglichen Bewegung zurück (Lotze, Mikrok. I, S. 292 f.)."

Das Kausalgesetz soll also keine denknotwendige Wahrheit, sondern nur ein aus der Erfahrung abstrahierter Satz sein, dem sich die innere Erfahrung der Freiheit an Geltungswert mindestens gleichberechtigt, wenn nicht übergeordnet, gegenüberstelle. Wir haben ebensogut das Recht, dieses Freiheitsbewusstsein als den unmittelbar festen und gewissen Punkt unserer Weltanschauung vorauszusetzen und von hier aus zu versuchen, den widersprechenden Anschein unserer sonstigen Naturerkenntnis in Einklang damit zu setzen (so vor allem Hugo Sommer a. a. O.).

Was hat der Determinismus darauf zu erwidern? Er muss sich ebensogut gegen den Fatalismus wie gegen den Indeterminismus schützen. Ersterer verkennt die Eigentümlichkeit geistiger Eigenart und konstruiert ein blind waltendes, dem menschlichen Tun objektiv gegenübertretendes Naturgesetz, ein dunkles Fatum. Daraus lässt sich aber niemals das Wirken eines psychischen Gesetzes erklären, das nicht ausserhalb des Geschehens, sondern in und mit diesem sich vollzieht. Freilich ebensowenig kann der Determinismus zugeben, dass auf dem Gebiete des psychischen Lebens völlige Ursachlosigkeit zu finden sei und also der reine Zufall walte. Es sind Gesetze da, aber eben psychische Gesetze. Was besagt überhaupt der Begriff „Gesetz"? Er ist zunächst der Ausdruck für eine vom Menschen vollzogene Abstraktion aus ge-

wissen tatsächlichen Vorgängen. Der ordnende Verstand findet ein Zusammenwirken der Tatsachen, das Gesetz. Der Wert eines solchen Gesetzes ist also der, dass man die Tatsachen in geordneten Zusammenhang bringen und gewisse Vorgänge „berechnen" kann. Es ist also ein heuristisches, regulatives Prinzip. Damit drücken wir unsere Überzeugung aus, das bei einer gewissen Konstellation der Verhältnisse mit Sicherheit gewisse andere Tatsachen eintreten werden. Wenn wir also auch dem Indeterminismus darin beistimmen können, dass die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes weder a posteriori durch die Erfahrung, noch a priori durch unmittelbare Evidenz erwiesen ist, so bleibt trotz alledem die Hauptsache bestehen: „Das Kausalprinzip bleibt ein notwendiges Postulat unseres Erkennenwollens." Wir müssen uns bei allem wissenschaftlichen Denken so verhalten, als ob es tatsächlich Allgemeingültigkeit besässe. Es mag fälschlicherweise auf das Gebiet des Seins angewendet werden, wo es versagt, aber auf dem Gebiete des Werdens behält es seine Geltung und da behauptet es unwiderleglich: „Jedes Geschehen, jedes Werden, jede Veränderung muss ihren zureichenden Grund haben, aus dem das Geschehen, das Werden, die Veränderung mit Notwendigkeit hervorgeht."

Es sind nicht bloss leere Worte, Vertuschungen und Erschleichungen, womit die neuere psychologische Forschung das Wesen der psychischen Kausalität zu bestimmen sucht. Ob freilich die bis jetzt aufgestellten Merkmale für die geistige Gesetzmässigkeit auf die Dauer befriedigen werden, ist eine andere Frage. Besonders Wundt und seine Schule haben versucht, den Begriff der psychischen Kausalität von einigen dem Begriff der „Materie" integrierenden Anhängseln des Kausalprinzips, nämlich den Gesetzen der Konstanz, der Energieerhaltung und der Äquivalenz von Ursache und Wirkung, zu befreien. Diese Geschlossenheit der Naturkausalität sei auf geistigem Gebiete nicht vorhanden, jedenfalls sei sicher, dass man mit quantitativen Messungen von Ursache und Wirkung auf psychischem Gebiete nicht auskomme. Es handle sich hier „nicht um quantitative Grössenwerte, sondern um qualitative Wertgrössen (Wundt)". „Niemand wird anstehen, ein poetisches Werk aus den Bedingungen zu erklären, unter denen der Dichter lebt, denkt und sich entwickelt hat. Niemand aber wird die Meinung verfechten, dass hier das letzte Ergebnis geistiger Tätigkeit zu jenen Bedingungen im selben Ver-

hältnis quantitativer Äquivalenz stehe, wie etwa die von einer fallenden Kugel hervorgebrachte Wirkung der zu ihrer Erhebung aufgewandten Arbeit äquivalent ist (Wundt, Ethik II, S. 72).“ Das bezeichnet Wundt als das spezifische „Prinzip wachsender geistiger Energie“. So ist also die geistige Welt in unaufhörlicher Fortbildung, in ewigem Werden begriffen. Bei den Bewusstseinsvorgängen entstehen also aus den jeweiligen Kombinationen der Elemente völlig neue Eigenschaften, welche den psychischen Elementen nicht inhärent sind, sondern lediglich aus ihrer Assoziationsweise sich ergeben. Die physische Welt ist eine unabänderliche Gleichheit, die geistige Welt dagegen ist ein fortwährendes Wachstum der Energie. Jeder Bewusstseinsvorgang im Individuum wie in der Geschichte ist das Produkt einer „neuen Synthese“, mithin eine neue Tatsache, ein neues Ereignis, ein neues Erlebnis. Sind aber diese Erlebnisse einmal vorüber, so kehren sie in derselben Form nie wieder.

Daneben legt Wundt einem zweiten Entwicklungsgesetz die höchste psychologische und ethische Bedeutung bei, es ist dies das Prinzip der Heterogonie der Zwecke. „Mit diesem Namen wollen wir die allgemeine Erfahrung bezeichnen, dass in dem gesamten Umfang menschlicher Willensvorgänge die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so dass hiedurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich nun der gleiche Prozess der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann. Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach nicht darin, dass der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schliesslich zu ihm geführt haben, als Vorstellung enthalten sein muss, ja nicht einmal darin, dass die zuerst vorhandenen Motive die zuletzt wirksamen selbständig hervorbringen, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, dass infolge nie fehlender Nebeneinflüsse der Effekt einer Handlung mit der im Motiv gelegenen Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt (Ethik II, S. 274 f.).“

So kann also z. B. ein Gegenstand, ein Gedanke, ein beliebiges Geschehnis, die für unsere gegenwärtigen Zwecke gar keine oder ganz nebensächliche Bedeutung haben, morgen der Gegenstand aller unserer Wünsche und Anstrengungen werden, weil ein neues Zusammenwirken von Umständen in uns einen völlig oder teilweise von dem ersten verschiedenen seelischen Zustand hergestellt hat.

So können aus einer und derselben geistigen Ursache ganz verschiedene Wirkungen hervorgehen. Von hier aus löst sich dann auch für Wundt die vielumstrittene Frage der Willensfreiheit. Jede sittliche Handlung ist zwar von einer anderen sittlichen Handlung bestimmt, aber wir können niemals sagen, dass dieselbe für immer vorausbestimmt sei, d. h., dass, wenn ein sittlicher Beweggrund gegeben ist, notwendig aus demselben diese und keine anderen Wirkungen erfolgen müssen. Dieses Vorhaben müsste an dem unvorhergesehenen oder heterogenen Charakter der wirklichen Wirkungen in Vergleich zu den vorhergesehenen scheitern. Jeder Willensakt erzeugt Folgen, die mehr oder weniger die gewollte Absicht überschreiten. Das Endergebnis unserer Handlungen ist niemals in unserem Geiste der wahre Zweck derselben gewesen. Ist aber unsere Fähigkeit vorauszusehen so beschränkt, so verlieren wir das Recht, der Entwicklung irgend eine Grenze zu ziehen. Wenn also einerseits in der sittlichen Ordnung die künftigen Wirkungen nicht aus den Ursachen und andererseits die letzten Wirkungen unseres Wollens nicht aus unserem Wollen selbst gefolgert werden können, so folgt daraus für die Zukunft ein doppelter Charakter der Unbestimmbarkeit rücksichtlich der wirklichen erkannten Gegenwart. Eben diese Unbestimmbarkeit macht den intellektuellen und sittlichen Fortschritt möglich. Weder die Leugnung noch die Begrenzung des sittlichen Fortschritts in der Welt wird Gegenstand eines Beweises sein können. Die intellektuelle und moralische Vervollkommnungsfähigkeit wird immer unendlich erscheinen, die Fruchtbarkeit des geistigen Weltalls, der Welt der Ideen, ist für uns ohne Grenzen. Der Mensch ist also intellektuell und moralisch frei, weil niemand einen genauen Weg für diese Ideen wird vorschreiben können und weil niemand wird verhindern können, dass immer neue Motive entstehen, welche unsere künftigen Handlungen lenken. Also keine naturalistische Anschauung wird je beweisen können, dass das Individuum gewisser Grenzen, die von dem Wollen der übrigen Individuen, der physischen Umgebung, der physiologischen Einwirkung und anderen Umständen gebildet sind, nicht frei ist, sich Zwecke zu setzen, welche sich andererseits aus der psychologischen Synthese von selbst ergeben. So kann also das Problem der Willensfreiheit nicht anders gelöst werden als durch die strenge Unterscheidung zwischen mechanischer und

psychischer Kausalität und durch die Einsicht in die Grenzen, innerhalb deren die letztere bestimmbar ist (cf. hiezu Wundt, Grundriss der Psych., S. 382 ff. und Ethik I, 231, 274 f., 333, 347; II, 52, 98, 108, 117, 132, auch die Darstellung bei Guido Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Leipzig 1902, S. 438 bis 442).

Nun wird allerdings die Wundtsche Theorie über die psychische Kausalität, wie sie sich vor allem in der Aufstellung obiger Gesetze darstellt, von anderer deterministischer Seite als ungenügend abgelehnt. Müffelmann z. B. (a. a. O. S. 89 f.) sieht hier ein Eindringen indeterministischer Gedanken. Es handle sich gar nicht um die Art der Kausalität. „Mechanische" und „geistige Kausalität, das heisse doch nichts anderes, als eben dasselbe Kausalprinzip angewendet auf zwei verschiedene Gebiete des Geschehens. Es handle sich nur rundweg um die Frage: „Geht auch das geistige Geschehen, gehen auch unsere Willensentscheidungen aus zureichenden Gründen hervor oder nicht?" Bei der Annahme eines „Wachstums der geistigen Energie" bleibe ein unerklärlicher Rest der Verursachung. Das Plus der Wirkung und des Effektes gegenüber der Ursache bleibe unerklärt. „Wundt will dieses Plus der psychischen Energie auffassen als ein ursachloses Etwas, als ein Etwas, das zu den als Motive wirkenden geistigen Vorgängen noch irgendwie hinzutritt. Dann aber spricht sich in der Anerkennung eines solchen Wachstums der indeterministische Gedanke aus: Unsere Willensentscheidungen können nicht die blosse Folge gewisser Motive und Ursachen sein, es muss noch ein neues Moment hinzukommen. Der Indeterminismus nennt dieses neue: Die freie Wahl; bei Wundt heisst es: Das Wachstum geistiger Energie (Müffelmann a. a. O. S. 90 f.)."

Besonders auch Münsterberg (Grundzüge der Psychologie 1900 S. 439 f.) wendet sich gegen die sogenannte „schöpferische" Energie der Wundtschen Theorie. Auch die Naturkausalität zeige ganz ähnliche Erscheinungen. „Schöpfung" ist zunächst ein teleologischer Begriff, der als solcher niemals mit Aussagen über Kausalverhältnisse in Konflikt geraten könne. Werde er aber in das Gebiet der objektivierten geistigen Vorgänge herübergenommen, so bezeichne er ein Problem und keine Lösung. Dass das Ergebnis reicher und inhaltsvoller ist als die einzelnen Eindrücke und Anregungen, von denen es seinen Ausgangspunkt nahm, widerspreche in keiner Weise den Gesetzen des physischen Naturgeschehens.

Unvergleichlich erscheine die Kraft des Funkens und die Kraft der Explosion, die er hervorbringt. Das Schneeflöckchen, das der Flügel eines Vogels auf der Bergspitze lockert, schwelle zur Lawine, die im Tal ein Dorf zerstört. Niemand erblicke in solchen Ereignissen schöpferische Ausnahmen vom kausalen Naturverlaufe und vom Gesetze der Energieerhaltung. Lawinenstürze und Explosionen seien auch im psychophysischen Systeme möglich und nicht selten, aber auch hier stehe ihr Auftreten in keiner Weise im Widerspruch mit den Kategorien des physischen Naturgeschehens. Auch für das langsame und stetige Wachstum, wie etwa eine Gemütserregung zum Dichterwerk, eine Begriffsverbindung zum wissenschaftlichen Systeme, eine Willensnachahmung zum neuen Charakter werde, gebe es nach Münsterberg Parallelen auf dem Naturgebiet: „So wächst aus dem Sprössling der Eichbaum, so schwillt der Fluss, so formt sich der Tropfstein und die Koralleninsel (a. a. O. S. 440)." Ferner macht Münsterberg auch auf die Kehrseite der Sache aufmerksam: die Auflösung gehört zum psychischen Geschehen ebenso wie das Wachstum: „Was die äussere Natur wachsen lässt, zerfällt und vergeht, so zerfallen und vergehen aber auch im Bewusstsein weitaus die meisten Inhalte, die sich aus unseren Wahrnehmungen und Erinnerungen, Gefühlen und Wollungen aufbaut." „Was aber zerbröckelt, wird zum neuen Baustein, was stirbt, lässt Samen zurück und was vermodert, fördert neues Wachstum. Nur in dieser Weise ist auch im psychischen Geschehen kein Fühlen und Empfinden ganz verloren (a. a. O. S. 440)."

Lehnen wir aber nun irgend einen vermittelnden Ausweg für die spezifischen Merkmale der geistigen Kausalität ab, dann bleibt uns nur das Dilemma: Soll man darauf ausgehen, psychologische Gesetze zu suchen, welche denselben Wert haben, wie die physikalischen? Oder soll man für immer auf eine solche Untersuchung Verzicht leisten und sich eben dauernd darein fügen, die geistigen Tatsachen als von keinem Gesetz bestimmt zu betrachten, also einzig vom Zufall abhängig sein zu lassen? Findet sich in den seelischen Vorgängen kein kausaler Zusammenhang, dann wählen wir motivlos und sind frei im Sinne des Indeterminismus. Beide Wege haben bis jetzt gleich wenig befriedigt, sollte die Wahrheit nicht in einer Vermittlung liegen? Es ist das Resultat der seitherigen Forschung, dass die psychischen Vorgänge wohl nie derart in ein geschlossenes System gebracht werden können, wie dies bei den Erscheinungen auf dem Boden der mechanischen

Physik möglich ist. Sollte aber darum das ganze geistige Gebiet, sollten die Tatsachen des individuellen und sozialen Geisteslebens, die geschichtlichen Ereignisse, die religiösen und politischen Einrichtungen, die Werke der Literatur und Kunst niemals als Gegenstände wissenschaftlicher Forschung einer gesetzmässigen Betrachtungsweise unterzogen werden können? Auf dieses Problem konzentriert sich ein gut Teil der psychologischen Forschung in der Gegenwart. Freilich von naturwissenschaftlicher Seite begegnet diese Arbeit einem mitleidigen Skeptizismus. Haben es die sogenannten „geisteswissenschaftlichen“ Studien — fragt man — je zu irgendwelchen konkreten Resultaten gebracht? Sind sie je über die Grenze vager und vieldeutiger Hypothesen hinausgekommen? So scheiden sich hier zwei extreme psychologische Hauptrichtungen der Gegenwart. Ein Teil der Forscher hält daran fest, dass es noch gelingen werde, auch auf geistigem Gebiete ebenso exakte Gesetze zu finden wie auf naturwissenschaftlichem Boden. Da man aber trotz dieser Hoffnung und trotz der Anwendung aller exakten Methoden bisher eben zu weit weniger sicheren Resultaten als in der Naturwissenschaft gelangt ist, so ist es nicht erstaunlich, dass eine skeptische Reaktion auf das Gegenteil geriet. In Deutschland, wo man den Grundsätzen des Empirismus allezeit etwas misstrauisch gegenüberstand, suchte man die Eigenart der psychischen Erscheinungen dadurch zu retten, dass man vom seelischen Gebiete überhaupt alle Gesetzmässigkeit fernhalten wollte. Rümelin z. B. sucht in seinen Reden und Aufsätzen („Über den Begriff eines sozialen Gesetzes“; „Über Gesetze der Geschichte“) nachzuweisen, dass es unmöglich sei, auf dem Gebiete der geschichtlichen und sozialen Tatsachen von „Gesetzen“ zu reden, weil das Hauptmerkmal der Bewusstseinstatsachen eben die Emanation eines freien und spontanen Willens, der sich jedem Gesetze entziehe, bestehen bleibe.

Zwischen diesen beiden Extremen rein mechanischer Gesetzmässigkeit und fast völliger Gesetzlosigkeit auf psychischem Gebiete sucht Wundt mit den oben charakterisierten Gesetzen und noch auf andere Weise zu vermitteln, worauf wir aber hier nicht weiter eingehen können.

Das Wichtigste an seinem Resultat ist unseres Erachtens die Ausscheidung des Prinzips der quantitativen Äquivalenz von Ursache und Wirkung aus dem Gebiete der geistigen Kausalität. „Wer das geistige Leben eines

einzelnen oder einer Gesamtheit nach der Analogie eines aufgezogenen Uhrwerks beurteilt, der muss in der Tat sein Auge geflissentlich dem wahren Sachverhalt verschliessen. Das geistige Leben im ganzen setzt sich aber doch nur aus jenen einzelnen geistigen Akten zusammen, für die daher keine andere Gesetzmässigkeit gelten kann, als sie auch für das Ganze gilt (Wundt, Grundzüge der phys. Psychol. 1893 II, S. 578).“

Nun aber drängt sich uns ein anderes schwieriges Problem auf. Wenn physische und psychische Kausalität so wesentlich differieren, wie sollen wir es uns erklären, dass beide nicht nur parallel gehen, sondern scheinbar ineinandergreifen? Es ist dies die Frage nach der Wechselwirkung zwischen Geist und Körper. Wie gestaltet sich das Kausalitätsgesetz beim Menschen als psychophysischem Wesen? Im philosophischen Denken sind in dieser Hinsicht vor allem vier Theorien zu nennen. „Die dualistische (cartesianische) nimmt an, dass es zwei streng gesonderte Seiten unseres Wesens gebe, Leib und Geist, die sich aber wechselseitig beeinflussen; zwei andere sind monistischer Natur, weil sie die beiden Prinzipien auf eins zurückzuführen suchen und zwar die Spiritualisten auf den Geist, die Materialisten auf den Stoff, endlich die Theorie des psychophysischen Parallelismus.

Wir haben also zunächst zwei Kauselreihen, die eine ist mechanisch, die andere psychisch, die eine unterliegt „quantitativen Messungen“, die andere bietet „qualitative Werte“. Beim Dualismus wird der gegenseitige Einfluss dieser heterogenen Elemente einfach als faktisch hingenommen. Das ist aber keine wissenschaftliche Lösung. Diese Anschauung vertritt neuestens wieder Wentscher (Ethik S. 301): „So ist zuletzt keine der gegenwärtig herrschenden Grundanschauungen der Naturwissenschaft prinzipiell unvereinbar mit der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem, sofern diese nur der Forderung genügt, dass die Gesamtsumme der vorhandenen physischen Energie überall konstant bleibt.“ „Dennoch liegt der Materialismus immer noch so sehr im Geiste der wissenschaftlichen Bestrebungen unseres Zeitalters, dass man die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem ungefähr auf gleiche Stufe mit dem Wunder- und Gespensterglauben stellen zu dürfen glaubt und dass es Mühe kostet, dieser natürlichen Ansicht der Dinge überhaupt nur wieder Gehör zu verschaffen,

(ebenda S. 302).“ „Unser Organismus stellt ein System gesetzlich geordneter psychophysischer Beziehungen dar, durch welche die innere Regsamkeit geistiger Wesen in aktuelle Berührung tritt mit der nach mechanischen Gesetzen geordneten physischen Welt (ebenda S. 305).“ Aber hier bleibt eben immer die grosse Frage bestehen, wie es möglich ist, dass eine Reihe nur so ohne weiteres in das Gebiet der ganz anders gearteten anderen eingreifen und ihren Verlauf abändern kann.

Aber keine kleineren Schwierigkeiten bieten die beiden monistischen Hypothesen, die spiritualistische und die materialistische. Die erstere ähnt der dualistischen Auffassungsweise insofern, als auch sie einen unmittelbaren Übergang von der psychischen Kausalreihe in die physische zugibt und umgekehrt. Lotze ist ihr Hauptvertreter. Der allgemeingesetzliche Zusammenhang des Wirklichen überhaupt war allerdings für Lotze die unentbehrliche Voraussetzung dieser Wechselwirkung. Die isolierte Selbständigkeit der Einzeldinge wird aufgegeben, sie sind nur zu denken in der Wesenseinheit eines einheitlichen, lebendigen, wesenhaften Weltgrundes, dessen Aktionen die Einzelbetätigungen sind. Nun aber sollen sich die physischen Zustände in einem gewissen Punkte „umformen“ können und in „intensive Zustände absorbiert“ werden (vergl. Lotze, Metaphysik 2. Aufl. S. 27 ff., 43 Mikrok. I, 3. Aufl. 3. Buch u. a. a. O.). Wenn aber schon nicht zugegeben werden kann, dass die beiden Kausalreihen durcheinander eine Unterbrechung erleiden, so noch weniger, dass die eine die andere an irgend einem Punkte „absorbiert“ und damit ihren Charakter vollständig aufgibt. Die physische Kausalität bleibt physische Kausalität und bringt nichts anderes als physische Erscheinungen hervor.

Ebensowenig freilich befriedigt die materialistische Auffassung. Wohl steht sie mehr in Übereinstimmung mit den Daten der Naturwissenschaft, sie befolgt den Grundsatz streng mechanischer Kausalität, aber es ist für unser Denken doch völlig unbefriedigend, die psychologische Wirklichkeit ganz zum Vorteil der naturwissenschaftlichen aufzuheben und die geistige Welt auf die mechanischen Gesetze der physischen zurückzuführen. Die materialistische Anschauung ist unannehmbar. Es bleibt die grosse Kluft bestehen zwischen der Reihe der Bewusstseinstatsachen und derjenigen der mechanischen Erscheinungen, man kann weder einen

Übergang von der einen zu der anderen einräumen noch auch die Existenz einer von beiden leugnen.

Welcher Ausweg bleibt somit? Wenn wir von Geist und Körper als von scharfen Gegensätzen reden, vollziehen wir immer nur einen Akt der Abstraktion. In der empirischen Wirklichkeit finden wir nirgends reinen Geist abgelöst von den organischen Elementen, welche sein physisches Substrat bilden. Die Erfahrung hat niemals eine physische Tatsache dargeboten, welche nicht an Gehirn- und Nervenerscheinungen gebunden gewesen wäre. Organismus und Bewusstsein sind zwei untrennbare Elemente. Der Mensch ist ein „psychophysisches Individuum". Wer ihn entweder nur nach seiner physiologischen oder nur nach seiner psychischen Seite betrachtet, verfällt dem Standpunkte einseitiger Voreingenommenheit. Weiter aber: diese beiden Seiten offenbaren im einzelnen unter sich derart entsprechende Formen, dass man zwischen ihnen eine Art Parallelismus aufstellen kann.

Der psychophysische Parallelismus hat heutzutage viele Anhänger. Seine Hauptvertreter nehmen das Psychische für ebenso ursprünglich an, wie das Physische. Die beiderseitigen Elemente stehen nirgends in Wechselwirkung, vielmehr laufen die einen wie die anderen ja nur ausschliesslich nach ihren eigenen Gesetzen auf ihren Gebieten ab, so jedoch, dass mit der Wiederkehr eines jeden psychischen Vorgangs immer auch der zugeordnete physische sich wiederholt und umgekehrt.

Die neuesten anatomischen und physiologischen Forschungen scheinen immer mehr Licht und Aufschluss in die Übereinstimmung zu bringen, welche zwischen der Funktionsweise des Bewusstseins und derjenigen der Nervenzentren besteht. So findet jenes ganze System der Überordnung der höheren Nervenzentren über die niederen im Rückenmark und Gehirn bis hin zur Grosshirnrinde, der verwickelten Zentralleitung des Nervensystems, ihr vollkommenes Gegenbild in der Anordnung unter den psychischen Vorgängen, vermöge deren die verwickeltsten Elemente aus den einfachsten zusammengesetzt sind. Alle Bewusstseinstatsachen bilden dann schliesslich jenes gewaltige Gewirre von Tatsachen, wie wir es in entsprechender, allerdings einfacherer Form bei der komplizierten organischen Verbindung im Gehirn-Rückenmarkssystem vorfinden (vergl. hiezu Guido Villa a. a. O. S. 149 ff.)

Ebenso bieten ja alle Affekte einen leicht bemerkbaren Doppelanblick, einen physischen und einen psychischen. Auch bei Bewusstseinsvorgängen, die sich rein innerlich abspielen, fehlt die physische Äusserung nicht; sie bekundet sich in den Gefühlen der Ermüdung, Benommenheit, Spannung, Erleichterung u. s. w.

Auch bringt die pathologische Psychologie hiefür viele Belege. Unsere moderne Psychiatrie kennt psychische Krankheitserscheinungen nur als Begleiterscheinungen körperlicher Krankheitszustände und sucht gleichzeitig physisch und psychisch zu heilen. Es ist ja bekannt, dass viele Geisteskrankheiten zugleich durch Verwirrungen der Nervenzentren gekennzeichnet sind und auf bestimmte Verletzungen der Zentren unausbleiblich bestimmte psychische Störungen folgen.

Also zweierlei steht immer fest: die beiden Kausalreihen sind wesentlich verschieden und doch aufs innigste verknüpft, wobei sie eine weitgehende korrespondierende Verhältnismässigkeit zeigen. Trotzdem aber bleibt dieser Parallelismus doch wieder sehr unbestimmt und konnte seither nur für die peripherischen Gebiete der Beziehungen von Reiz und Empfindung durch das Fechnersche Gesetz einigermassen mathematisch bestimmt werden.

Die verschiedenen Ausdeutungen, die das Prinzip des psychophysischen Parallelismus zulässt, sind von Eduard von Hartmann („Die moderne Psychologie“ 1901) einer eingehenden Analyse und Kritik unterworfen worden, wobei er zu dem Resultat gelangt, dass sich auch die Parallelismustheorie als völlig unzureichend zur Erklärung der Wechselbeziehungen zwischen Geist und Körper erwiesen habe. In der Tat wird die theoretisch postulierte Selbständigkeit des Psychischen praktisch doch fast immer ganz zugunsten der materialistischen Anschauungsweise zusammenschrumpfen. Aber auch wenn wir mit dem „Phänomenalismus“ Physisches und Psychisches als gleichmässig abhängige Erscheinungsformen eines unbekannten Dritten ansehen, ist damit für eine wissenschaftliche Lösung des grossen Problems nichts gewonnen. Auch Wundt (Grundzüge der physiologischen Psychologie 1893, II S. 580) lässt am Parallelismus nur so viel gelten: „Ohne irgend einen Aufwand körperlicher gibt es auch keine geistige Leistung. Von da ab sind aber bei einem und demselben physischen sehr verschiedene geistige Energiewerte möglich, und die Frage, nach welchen Massbeziehungen sich diese letzteren bei irgend einer physischen Entwick-

lung verändern, lässt sich natürlich nur beantworten, wenn man sie nach dem ihnen zukommenden Massstabe untereinander vergleicht, nicht wenn man sie an irgendwelchen physischen Energiegrössen misst, an denen sie nach ihrer psychischen Bedeutung überhaupt nicht gemessen werden können."

Wundt gelangt zu dem Resultat, die mechanische als eine Unterform der geistigen Kausalität anzusehen. „Für alle empirischen Verhältnisse aber, bei denen neben der inneren Auffassung der geistigen Prozesse eine äussere in Frage kommt, ergibt sich die allgemeine Möglichkeit, einerseits diese Prozesse selbst nach ihren unmittelbaren Eigenschaften in den Zusammenhang des geistigen Geschehens einzureihen, andererseits ihre sinnliche Aussenseite dem mechanischen Kausalnexus unterzuordnen (Ethik II. S. 81)." Hiebei kann bald die physiologische, bald die psychologische Auffassung die zugänglichere sein, und zwar nicht als konstitutives Prinzip, wohl aber als regulative Idee Anwendung finden. Auch unseres Erachtens ist dieser idealistische Standpunkt immer noch einer der besten Auswege für eine wissenschaftliche Erklärung der vielumstrittenen Frage über die Wechselwirkung.

Was ergibt sich für uns als Resultat und Folgerung aus der seitherigen Untersuchung über das Kausalprinzip?

Die Gründe, die der Indeterminismus gegen das Kausalprinzip anführt, sind nicht stichhaltig, dieses bleibt eben das Postulat unseres Erkenntnistriebs, freilich dürfen wir den naturalistischen Kausalbegriff nicht ohne weiteres auf das geistige Gebiet übertragen; auch bei der Analyse der Willensvorgänge müssen wir die Willenshandlungen aus ihren zureichenden Bedingungen zu erklären versuchen, wenngleich wir allerdings überall dem spezifischen Charakter der geistigen Kausalität auf diesem Gebiete Rechnung tragen müssen. Es handelt sich hier um das Seinsollende, um Zweckmotive, um Wertunterschiede, die eben den geistigen Inhalten eigentümlich sind und denen auf der Naturseite die absolute Wertgleichheit alles Geschehens gegenübersteht.

Nach der prinzipiellen Erörterung des Kausalgesetzes haben wir nunmehr in eine Auseinandersetzung mit denjenigen Wissenszweigen einzutreten, die vom Kausalitätsprinzip aus das Vorhandensein der Freiheit bekämpfen, mit der Moralstatistik und der Psychologie.

§ 8.

Indeterminismus und Moralstatistik.

Wenn wir das Gebiet der Natur als das ohne das Zutun des Menschen Wirkende von der Menschenwelt unterscheiden, so ergibt sich die bemerkenswerte Tatsache, dass auf ersterem Gebiete Einzelfälle der Beobachtung einen typischen Charakter tragen und somit einen Induktionsschluss vom einzelnen auf das Allgemeine gestatten, während auf dem Gebiete menschlichen Lebens alle Erscheinungen weit weniger typisch sind und auf dem Gebiete der menschlichen Psyche häufig einen ausgesprochen individuellen Charakter annehmen. Nicht als ob das menschliche Wollen und Handeln ausserhalb des Kausalitätsgesetzes stände und indeterminiert wäre, aber die mannigfaltigsten Kombinationen bieten hier der individuellen Abweichung doch einen weiteren Spielraum. Weil also auf dem Gebiete des menschlichen Lebens die Einzelbeobachtung weniger allgemeine Gesetzlichkeit zutage fördert und somit der Schluss vom einzelnen auf die Gattung unsicherer wird, so tritt hier an die Stelle der Beobachtung mit Experiment und Instrument die methodische Massenbeobachtung, die rationelle Durchzählung und Rubrizierung, die aus dem scheinbar willkürlichen Geschehen bestimmte Gruppen bildet und die in ihr geltenden Gesetze aufzuhellen versucht, wodurch sie auch auf diesem fluktuierenden Gebiete feste Massverhältnisse gewinnt. Diese Hilfswissenschaft ist die Statistik, eine Unterart von ihr die Moralstatistik. Letztere wendet die numerische Massenbeobachtung auf die Moral, d. h. auf die sittlich bedeutsamen Handlungen der Menschen an, besonders sofern sie als sozial wertvolle Faktoren durch staatliche Kontrolle ermittelt werden. „Die statistische Methode tritt für die empirischen Wissenschaften eben da ein, wo die Induktion, der Schluss vom typischen Einzelfall auf andere Fälle die Dienste versagt (Rümelin, Reden und Aufsätze I, S. 267)."

Vergegenwärtigen wir uns zuerst den heutigen Stand der Moralstatistik und prüfen wir sodann die Tatsachen und Grenzen ihrer Beweisführung in bezug auf das Freiheitsproblem.

I. Der gegenwärtige Stand der Moralstatistik.

Die Moralstatistik, die zuerst in Belgien und Frankreich sorgfältig ausgebildet wurde, hat die Entdeckung gemacht, dass in den

menschlichen Handlungen auf Grund genauer Massenbeobachtung eine gewisse Gesetzmässigkeit zu bemerken ist. In Deutschland trat der materialistischen Ausbeutung dieser neuen Hilfswissenschaft zuerst der Leipziger Philosoph Drobisch entgegen. In seiner Schrift, „Die moralische Statistik und die Willensfreiheit. Leipzig 1867 S. 13," definiert er den Hauptsatz folgendermassen: „Unter einer hinlänglich grossen Anzahl von Personen, die zu einer gewissen Gattung von willkürlichen Handlungen befähigt sind, steht die Zahl derjenigen, welche diese Handlungen innerhalb eines bestimmten Zeitraumes vollziehen, zu der Gesamtzahl der dazu Befähigten in einem konstanten Verhältnis, so dass sich diese Verhältniszahl in den nächstfolgenden gleichen Zeiträumen (mit geringen Abweichungen) gleichbleibt. Es folgt hieraus von selbst, dass auch die Zahl derer, welche solche Handlungen vollziehen, zu der Zahl derer, welche sie unterlassen, in einem konstanten Verhältnis steht."

Wenn die Bevölkerungsstatistik die Menschen nach Alter und Geschlecht gruppiert, die Fluktuationen ihres Grundbestandes ermittelt, wie sie durch Geburt und Sterbefälle entstehen und die Unterschiede des Familienstandes, des Berufes, der Wohnplätze u. s. w. beobachtet, so untersucht die Moralstatistik die Gesetzmässigkeit der sittlich bedeutsamen Veränderungen, betreffend Heiraten, Auswanderung, Kindersterblichkeit, Prostitution, Verbrechen und Selbstmorde, sie prüft ferner, in welchem Masse sich die einzelnen Geschlechter, Lebensalter und Berufsarten daran beteiligen, sie beobachtet, in welchen Tages- und Jahreszeiten die Verbrechen und Selbstmorde am häufigsten sind, sie stellt heraus, in welchen Fällen die Selbstmorde Folge von geistiger und körperlicher Krankheit, von Lastern oder unglücklichen Verhältnissen sind u. s. w. Immer aber findet sie bei hinreichend grosser Zahl von Fällen gewisse konstante Verhältniszahlen innerhalb derselben Zeiträume („das Gesetz der grossen Zahl").

„Die Tatsache, um welche es sich handelt, besteht darin, dass bei den grossen Zahlen, welche das zusammengefasste Ergebnis statistischer Massenbeobachtungen darstellen, Regelmässigkeiten auftreten, und zwar Regelmässigkeiten im Aufbau des Gefüges bei Bestandmassen und Regelmässigkeiten des Eintritts gewisser Ereignisse bei Bewegungsmassen, welche bei willkürlich herausgegriffenen kleinen Bruchstücken der Beobachtungen, aus welchen die Massenbeobachtung sich zusammensetzt, nicht erkennbar sind. Eines der berühmtest

gewordenen Beispiele ist die grosse Regelmässigkeit eines gewissen mässigen Knabenüberschusses bei den Geborenen, welche in den Beobachtungsergebnissen für ganze Länder und Provinzen selbst bei nur einjähriger Beobachtung hervortritt, während die Geschlechtszugehörigkeit der Kinder bei den einzelnen Familien in dieser Hinsicht durchaus keine Regelmässigkeit ahnen lässt (Handbuch des öffentlichen Rechts. Einleitungsband, 5. Abteilung. Theoretische Statistik von Georg von Mayr-Freiburg 1895 S. 118 ff.)."

Mayr beweist, dass die anfangs überraschende Tatsache „des Gesetzes der grossen Zahl" sich aus dem Wesen der sozialen Masse ergebe. Bei vielen Fällen überwiegen die allgemeinen konstanten Hauptursachen, während die einzelnen unregelmässigen Nebenursachen zurücktreten, so dass eigentlich ein Hervortreten von Unregelmässigkeiten verwunderlich erscheinen müsste. Die inneren und äusseren Bedingungen des Lebens bleiben für gewöhnlich dieselben, deshalb müssen auch seine sozialen Äusserungen konstant sein. Schwankungen lassen immer auf ungewöhnliche Nebenursachen schliessen. Trotzdem habe gerade die Entdeckung, dass sich bei der Masse Regelmässigkeiten zeigen, welche bei ihren Bruchteilen verborgen bleiben, der wissenschaftlichen Gestaltung der neueren Statistik wesentliche Förderung gebracht. Wie gross freilich die Zahl sein müsse, um Regelmässigkeiten zu ergeben, darüber könne nur die wissenschaftliche Einzelbeurteilung entscheiden. Auch die Übertreibung könne schaden, da ein übergrosses, nicht nach sorgfältiger Auswahl gesammeltes Zahlenmaterial leicht bedeutungsvolle Unterschiede nivelliere. Der Statistiker hat demnach die statistischen Massen möglichst zu differenzieren und darauf zu sehen, „dass die Gruppen der sozialen Masse, welche danach der Sonderbetrachtung und Abstraktion unterworfen werden, noch so weit den Charakter der ‚Masse' tragen, dass voraussichtlich die allgemeinen und durchschlagenden Verursachungen gegenüber den Nebenursachen individueller Natur genügend zur Geltung kommen (Georg von Mayr a. a. O. S. 120)".

Hier ist zuvörderst noch eine Frage zu prüfen: „Was ist der Standpunkt der modernen Moralstatistik, betreffend den Begriff eines „statistischen Gesetzes?"

Zunächst redet sie bescheiden von „Regelmässigkeiten"; wo aber der induktive Nachweis tiefere Verursachungsverhältnisse ergibt, von „Gesetzmässigkeit", erst bei völliger Klarlegung auch der entfernteren Kausalitäten, und zwar nur in den seltensten

Fällen von „statistischen Gesetzen“. Über diesen Begriff herrscht viel Schulstreit. „Wer als Gesetz nur das gelten lässt, was der Ausdruck für die elementare, konstante, in allen einzelnen Fällen als Grundform erkennbare Wirkungsweise von Kräften ist, vermag kein statistisches Gesetz zu finden. In der Tat ruht die statistische Gesetzmässigkeit auf einer dem Wesen des Naturgesetzes entgegengesetzten Grundlage. Die statistische Gesetzmässigkeit bezieht sich mit bewusster und notwendiger Abstraktion vom Individuum auf jene hinsichtlich ihrer Verursachungsverhältnisse mehr oder minder geklärten Vorgänge, welche die soziale Masse als solche — nicht die einzelnen Individuen — betreffen (Georg von Mayr a. a. O. S. 120 f.).“

Die statistischen Gesetze sind also „soziale Massengesetze“ und tragen den Charakter empirischer Gesetze an sich, d. h. den Charakter der aus der historischen und geographischen Abstufung sich ergebenden „Relativität“. Mayr (S. 121) gruppiert die hier in Betracht kommenden Gesetze in: Zustands-, Ereignis-, Entwicklungs- und Kausalitätsgesetze, d. h. in aufsteigender Form, je besser es der induktiven Arbeit gelingt, durch Aufdeckung der tieferen Ursächlichkeit die Regelmässigkeit dem strengeren Begriff der Gesetzlichkeit anzunähern.

Zu den Zustandsgesetzen werden gerechnet: die Typen der Geschlechts-, Alters-, Berufsverteilung der Bevölkerung; die Verteilung der Verbrechensmassen nach gewissen Hauptgruppen; zu den Ereignisgesetzen: das Jahresverhältnis von Geburten, Sterbefällen, Verbrechen zur Bevölkerung im ganzen oder mit entsprechender Differenzierung der Grund- und der Vergleichungsmassen (allgemeine und besondere Häufigkeitsziffern); zu den Entwicklungsgesetzen: die Absterbeordnung, überhaupt die typische Entwicklung einer Generation Geborener durch die sozialen Lebensstellungen von der Geburt bis zum Tod; zu den Kausalitätsgesetzen: die Beziehungen zwischen Geburten und Sterbefällen, zwischen Geburten oder Sterbefällen und Preisverhältnissen, zwischen Sterbefällen und Jahreszeiten, zwischen Verbrechen und Jahreszeiten, zwischen Verbrechen und Preisverhältnissen (vgl. Mayr a. a. O. S. 121 f.).

Diese Auffassung teilt die überwiegende Mehrzahl der modernen Moralstatistiker. Die theoretischen Erörterungen der Frage sind aber seit den eingehenden Untersuchungen Rümelins (Reden und Aufsätze I. Zur Theorie der Statistik 1863 und 1874), der Kontro-

verse Schmollers mit Treitschke vice versa 1875 und den Ausführungen Georgs von Mayr a. a. O. mehr zurückgetreten; um so fleissiger sucht man durch praktische Spezialforschung auf den einzelnen Gebieten die Bausteine für den exakten Aufbau einer Gesellschaftslehre der Zukunft beizubringen. Im allgemeinen wird man den seitherigen Entwicklungsgang der Moralstatistik dahin skizzieren können: Nach einer Zeit materialistisch-fatalistischer Ausdeutung des Zahlenmaterials (Quetelet und seine Schule) und einer starken indeterministischen Gegenströmung (Rümelin, zum Teil auch Drobisch) ist die Moralstatistik zu dem Resultate gelangt, dass ebenso die starre Notwendigkeit wie die leere Zufälligkeit auf dem moralischen und sozialen Gebiete auszuschliessen ist, dass vielmehr ebensowohl die innere Natur des Menschen mit seinen Trieben und Beweggründen, wie die äusseren Umstände mit ihren fördernden und hemmenden Veranlassungen zusammenwirken, das Getriebe des menschlichen Handelns zu bestimmen. Das Resultat ist also deterministisch.

Wenden wir uns nunmehr zu einer kritischen Würdigung der Moralstatistik, so haben wir uns vor allem zwei Fragen vorzulegen: 1. Wie weit reicht die Beweisführung der Moralstatistik? und 2. Was beweist die Moralstatistik? Die erste Frage betrifft ihre Methode, die zweite ihre Resultate.

II. Grenzen der moralstatistischen Beweisführung und Ertrag für das Problem der Willensfreiheit.

„Zahlen beweisen." Hat somit der Richterspruch der Zahlen, also die exakt-wissenschaftliche Forschung den Beweis erbracht, dass auch auf dem geistig-moralischen Gebiete nur der starre Mechanismus der Naturkausalität waltet?

Hier haben wir zuerst in eine Prüfung der moralstatistischen Methode einzutreten, wobei unumwunden zuzugeben ist: die Methode der Untersuchung ist in mancher Beziehung unzureichend. Man kann dem Indeterminismus nicht viel entgegnen, wenn er uns darauf aufmerksam macht, dass sowohl die Berechnung wie die Deutung der Zahlen vielen subjektiven Einflüssen unterliege und darum keine Gewissheit, sondern nur einen grösseren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit aufzuweisen habe. Die statistische Untersuchung kann uns nur sagen, wieviel Fälle zu ihrer Kenntnis gekommen sind; was nicht öffent-

lich bekannt wird an Gutem, wie an Bösem, das bildet für sie kein Gewicht in der Wagschale; zumeist hat sie es einseitig mit der Schlechtigkeit der Menschheit zu tun und hier immer nur mit den vollendeten Taten, während die Versuche nicht registriert werden; zudem ist meist nur ein kleinerer Prozentsatz der Menschen und Handlungen einer genauen Auszählung zugänglich und diese beschränkt sich, wie gesagt, eben auf die äusserlich zutage tretenden Folgen der Motive, nicht auf diese selbst in ihren Abstufungen und Hemmungen, während doch nicht die Summe der äusseren Tatsachen, sondern die Gesinnung in ihren Tiefen das eigentliche Gebiet moralischer Betätigung ist. Zudem wird immer nur ein Durchschnittsmass gefunden, es entsteht ein typisches Individuum, der homme moyen (Quetelet) und dieser „Durchschnittsmensch“ muss als charakteristisches Merkmal einer ganzen Gruppe dienen. Nun ist es aber doch ein grosses Missverständnis, diese mathematische Fiktion des Durchschnittsmenschen so zu deuten, als ob an seinem Verhalten und Tun wirklich alle Individuen derselben Kategorie reellen Anteil hätten. Wie viele ausserordentliche Erscheinungen, wie viele Einzelfälle haben ihre ganz speziellen einmaligen Gründe, ihre bestimmte Geschichte, ihre qualitative Färbung und lassen sich daher nur mit Gewalt quantitativen Messungen unterziehen! Die Ausnahmen werden aber, oft genau in Prozenten bestimmt, der Gesamtgruppe zugerechnet. Legt man dagegen besonderes Gewicht auf die Beobachtung einer möglichst grossen Masse, so kann man auch auf falsche Fährte geraten. Ihren deutlichsten Ausdruck hat diese Massensucht mancher Forscher in der Überschätzung des „mittleren Menschen“ gefunden. Wäre es auch möglich, alle Menschen zu zählen und zu messen und alle Handlungen der Menschen auf Erden statistisch zu verzeichnen, so würde das Massenergebnis an sich und der daraus abgeleitete eine Durchschnittswert für den „mittleren Menschen“ doch nur geringe Bedeutung haben: man hätte es mit einer die gewaltigsten Unterschiede (Rasse, Nationalität, Stammesunterschied u. s. w.) verwischenden Abstraktion zu tun. Deshalb ist die Beobachtung oft ungenau, fliessend, willkürlich; nur der vollen Sachkenntnis, einem vielseitigen positiven Wissen und grosser Kombinationsgabe gelingt es, die einzelnen Momente nach ihrem Schwergewicht richtig abzuwägen und so die Zahlen einigermassen korrekt und erschöpfend zu interpretieren. Der Statistiker muss den stummen Zahlen erst den

Mund öffnen, weshalb auch tatsächlich viele unrichtige Schlüsse aus dem Zahlenmaterial gezogen werden.

Nun aber ist andererseits auch zuzugeben, dass die Methode mehr und mehr wissenschaftlich gehandhabt wird unter genauer Eingliederung des Einzelmaterials und dadurch erheblich stärkere Beweiskraft erhält. Was beweisen nun aber die statistischen Zahlen?

Es ist interessant, wenn wir uns die verschiedenen Möglichkeiten, wie man die Zahlen schon gedeutet hat, in Worten Gustav Schmollers vorlegen („Die neueren Ansichten über Bevölkerungs- und Moralstatistik" in der Sammlung: Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften. Leipzig 1888. S. 183): „Werden wir die Zahlenreihen mit dem frommen, lutherischen Theologen Öttingen ansehen, als einen Beweis der menschlichen Verderbtheit, als ein Zeugnis des Fluches, der von Geschlecht zu Geschlecht fortwirkt in der gefallenen erlösungsbedürftigen Menschheit? Werden wir mit dem grossen Mathematiker Gauss uns trösten mit dem Satze: ὁ θεὸς ἀριθμητίζει: unser Herr Gott ist ein grosser Mathematikus? Werden wir uns mit dem Mystiker versenken in den Glauben an ein wunderbares Zahlenspiel, das alle menschlichen Dinge beherrsche, werden wir uns durch jenen unbestimmten Andachtsschauer befriedigt fühlen, der jeden überkommen muss, der ein unverständliches Zahlenrätsel als herrschendes Geschick über sich fühlt? Werden wir mit dem Materialisten, der das Leben der Seele wie des Geistes nur als ein Phosphoreszieren des Gehirns betrachtet, darauf pochen, alles Geschehen habe physische Ursachen, physische Ursachen aber können nur konstante, gleichmässige Folgen haben? Werden wir gar mit jenen, welche eine willkommene Entschuldigung für erschlaffte Tatkraft, für ein verkommenes Leben suchen, aus jenen Zahlenreihen folgern, es gebe keine Schuld und keine Strafbarkeit, jeder Mord, jedes Verbrechen sei ja das Produkt notwendiger Ursachen, alle Handlungen müssten eintreten, ob gewollt oder nicht, um das statistische Gesetz der grossen Zahl zu erfüllen?"

Der tieferen Einsicht wird jeder dieser Standpunkte einseitig erscheinen. Wir gelangen zu dem Resultat:

1. Eine fatalistische Deutung der Zahlen besteht nicht zu Recht. 2. Ebensowenig ist für indeterministische Willkür Spielraum vorhanden. 3. Wir können durchweg eine gewisse Gesetzmässigkeit des individuellen und sozialen Wollens und Handelns konstatieren.

Die materialistische Betrachtungsweise des geistigen Lebens ist die tiefste Wurzel statistischer Trugschlüsse geworden. In einer Zeit, da die Moralstatistik „als neuentdeckte Wissenschaft“ auftrat, war sie nicht selten einer fatalistischen Ausdeutung ihrer Resultate ausgesetzt. Da sollten die Menschen als Kreuzungspunkte blind waltender Kräfte ihren unabänderlich bestimmten Anteil zum grossen Budget der Natur beitragen, auch zu dem „Budget der Gefängnisse und Zuchthäuser, jenem Budget, das mit schauerlicher Regelmässigkeit bezahlt wird, regelmässiger, als die Beiträge zum Staatshaushalt (Quetelet)“. Auch der Nationalökonom Adolf Wagner gibt von seinem früheren, jetzt allerdings wesentlich eingeschränkten Standpunkte aus eine farbenreiche phantasievolle Illustration für eine falsche Ausdeutung oder Ausbeutung moralstatistischer Zahlenreihen (Statistisch-anthropologische Untersuchung der Gesetzmässigkeit der scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen. Hamburg. S. 44 ff.). Wir können hier nun den allgemeinen Gedankengang skizzieren.

Das Leben gleicht einem tyrannischen Staate, in dem das Staatsgesetz unerbittlich bestimmt, wieviel Paare jedes Jahr zu heiraten haben, und zwar ganz genau, wieviel junge Mädchen alte Männer, wieviel junge Männer alte Frauen erhalten u. s. w.; gleichermassen wird bis ins einzelnste normiert, wieviel Personen in jedem Jahre durch Selbstmord ihrem Leben ein Ende zu machen haben, welcher Alters- und Berufsklasse sie angehören müssen, wie viele Wasser, Strick, Pistole, Messer, Gift als Mittel zum Selbstmord zu benützen haben u. dergl. mehr. „Kurz alle die Handlungen, welche wir frei und nach eigener Bestimmung und eigenem Gutdünken vorzunehmen pflegen, diese werden nach der Beschreibung unseres Reisenden in jenem Staate von oben aus geboten und angeordnet und ihr Zahlenverhältnis festgesetzt. Und das Volk dieses Staates fügt sich vollkommen darein und führt jahraus jahrein die Gesetze treu aus. Aber was auf solche Weise niemals künstlich durch Menschenwillen und Menschengewalt durchgeführt werden könnte, das vollzieht sich wunderbarerweise von selbst infolge der natürlichen Organisation der menschlichen Gesellschaft. Denn jenes fremdartige Bild des abenteuerlichsten Staates und Volkes ist es nicht genau dasjenige, welches uns unsere Staaten und Völker bieten, nur dass hier ein dem einzelnen unfühlbares Gesetz der Natur zur Ausführung gelangt. . . . Das Merkwürdigste dabei aber bleibt, dass wir in dieser Weise als dienende Glieder

eines grossen Mechanismus fungieren, dennoch aber eine ganz unbeschränkte freie Bewegung besitzen, welche diesen Mechanismus nicht in seinem vorgezeichneten Gange stört. Ja, glauben wir doch darüber hinaus sogar noch vollkommen frei und selbstbestimmend zu handeln, während wir im grossen ganzen nur bestimmt werden, während unsere Handlungen, in der Masse betrachtet, von festen allgemeinen Ursachen beherrscht werden und wie die Prozesse der physischen Weltordnung vor sich gehen."

Aber das reiche bunte Leben mit seinen Freuden und Schmerzen, mit seinem Sehnen und Ringen, mit seinem Suchen und Streben nach Idealen hat doch gewiss einen höheren Zweck, als solche bestimmte mathematische Ergebnisse zutage zu fördern. Der Hauptfehler einer solchen Betrachtungsweise ist der, dass hier die äusserlich zählbaren Tatsachen aus ihrem lebendigen Zusammenhange im gesamten Kulturleben herausgerissen, nur als Nummern gezählt, nicht als menschliche Erlebnisse gewertet werden. Nicht mit Unrecht sagt Schmoller (a. a. O. S. 184 f.) dagegen: „Alle die Absurditäten, die man häufig aus den statistischen Zahlenreihen gefolgert, fallen mit dieser Auffassung, die Absurdität, als ob jährlich eine absolut bestimmte Zahl Menschen heiraten und sterben müsste, ganz einerlei, was die Menschen seien, welche Religion, welche Sitten sie haben, die Absurdität, als ob, wenn nicht genug durch ihre Vergangenheit zu einem Selbstmord hingeführte Menschen vorhanden wären, das statistische Gesetz einer Anzahl ganz harmloser Menschen die Pistole in die Hand drückte, damit die Zahl sich erfülle, die Absurdität, als ob gar alle die, welche jährlich sterben, sich trauen lassen, der Armenunterstützung anheimfallen, wie durch ein blindes Los bestimmt würden." Auch Rümelin warnt dringend, doch nicht überall, wo der Zahlenbefund gewisse Kausalzusammenhänge ergebe, die auf physiologische Reize und psychologische Dispositionen hindeuten, gleich die anspruchsvollen Worte von „Gesetz" und „Naturnotwendigkeit" in den Mund zu nehmen (Reden und Aufsätze I, 376). Soviel ist demnach erwiesen: die fatalistische Deutung des moralstatistischen Zahlenmaterials ist als unberechtigt und unbegründet abzuweisen.

Ebensowenig ist aber für indeterministische Willkür Spielraum vorhanden.

Es ist schneller behauptet als bewiesen, was Wentscher (Ethik I. S. 307) gegen die Moralstatistik vorbringt: „Überdies aber charak-

terisiert sich der Versuch, aus der etwa wirklich zu beobachtenden jährlichen Wiederkehr konstanter Prozentsätze bestimmter Verbrechen auf die Unfreiheit des Willens zu schliessen, als eine der abenteuerlichsten Konstruktionen des modernen ‚Realismus'." „Trotz der beobachteten Regelmässigkeit, ist die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, dass jede Ursache fehlt, welche die Entscheidung des einzelnen bald hierhin, bald dorthin drängte und so die bestimmte Anzahl der Vergehungen herstellte (ebenda S. 308)." Es mutet doch sehr gewagt an, mit Gutberlet („Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda 1893") zu behaupten, dass die indeterministische Deutung der statistischen Zahlen die allein zulässige sei. Man will eben auch hier die Resultate der Moralstatistik leugnen oder für zufällig und unverbindlich erklären in dem wohlgemeinten, aber falschen Eifer, damit das Verständnis der unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewusstseins (Verantwortlichkeit, Schuld u. s. w.) zu retten. Man hat auch (so Rümelin bei Schönberg: Handbuch der politischen Ökonomie II, S. 481) darauf hingewiesen, „dass alle die Ziffern, auf die man sich beruft, schon jetzt und nach einer so kurzen Dauer sozialer Massenbeobachtung keine Stabilität, sondern von Volk zu Volk, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt stetige rück- und fortschrittliche Veränderungen aufzeigen". Nun kann man ganz wohl zugeben, dass gerade nicht in der Regelmässigkeit, sondern in der variablen Natur der sich ergebenden Zahlen das Interessante der Moralstatistik liege, insofern es jedesmal zu ihren besonderen Erfolgen gehört, auf die zureichenden Gründe der Abweichung von den sonst konstanten Verhältnissen hinzuweisen. Man fragt weiter (so Kittel: Sittliche Fragen S. 72 f.), ob die Deterministen es denn vergessen, dass die moralstatistischen Reihen durch den Willen der Menschen geändert und gebessert werden können, was es denn sei um die umfassenden Massnahmen staatlicher und privater Fürsorge für die soziale Not, ob nicht seither gerade der humanitär-christlichen Liebe und Barmherzigkeit, der Pflege an Kranken, Verwahrlosten, Armen, Krüppeln, Irren, Kindern, Waisen, Gefallenen, Arbeitsscheuen das Gebiet des „Freiwilligen" und „Freiwaltenden" reserviert gewesen sei. Gewiss „freiwaltend," aber keineswegs „motivlos," im Gegenteil recht drückend durch die soziale Not motiviert, die gerade heutzutage für so viele nichts weniger als Freiwillige ein zwingendes Motiv ihrer sozialen Tätigkeit geworden ist und immer mehr werden wird.

Freilich müssen die Motive noch am Charakter, an der sittlichen Einsicht, dem Mitleid und dergl. einen zugänglichen Resonanzboden finden.

Man ist nun auch auf moralstatistischem Boden zur Vereinbarung der Willensfreiheit mit dem Gesetze der Kausalität auf den falschen Ausweg verfallen, nur die Gesamtheit unter das Kausalgesetz zu stellen, dagegen dem einzelnen volle Freiheit zu vindizieren, da ja nur „das Gesetz der grossen Zahl" Gesetzmässigkeit ergebe. Die grössere Regelmässigkeit kommt aber hier doch nur davon her, dass bei einer grösseren Anzahl von Fällen die Hauptursachen weit mehr gegenüber den akzidentellen Ursachen hervortreten. Wir können uns keine Gesetze denken, die für „alle" ohne Ausnahme gelten, dagegen den einzelnen freilassen. Auf diesen Ausweg gerät z. B. auch Quetelet. Er braucht das Bild von einem mit Kreide gezogenen Kreise. Wie die Punkte der Kreislinie unter dem Mikroskop unregelmässig beisammenstünden, dagegen im grossen betrachtet, eine regelmässige Figur bilden, so sollen auch die Einzelgeister frei sein, während die Gesamtheit unter festen Gesetzen stehe (zitiert nach Alexander von Öttingen: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik. 3. Aufl. Erlangen 1882 S. 26). Diese Hypothese beruht aber, wie gesagt, auf einer falschen Deutung des Gesetzes der grossen Zahl; es wird vielmehr, je mehr die Hauptursachen prävalieren, auch schon bei einer verhältnismässig kleinen Zahl weitgehende Übereinstimmung zu treffen sein.

Nein, wir gelangen vielmehr zu dem Resultat: Auch auf Grund der Moralstatistik können wir überall eine gewisse Gesetzmässigkeit des individuellen und sozialen Wollens und Handelns konstatieren und diese Gesetzmässigkeit ist für unser sittliches Leben nicht nur zulässig, sondern unerlässlich.

Reine Willkür, motivloses Wollen bleibt Schein, es treten überall Motive für unser Wollen hervor. Sonst gäbe es nirgends Regel und Ordnung. Dass aber viele unter ähnlichen Umständen und Bedingungen gleich handeln, ist das Ergebnis derselben durch die Umstände bedingten vernünftigen Überlegung. Wenn z. B. überall bei Erleichterung des Erwerbes die Zahl der Eheschliessungen wächst, dagegen in unruhigen Zeiten oder besonders bei Stockungen der Gewerbe, des Handels und Verkehrs sichtlich zurückgeht, so ist das die Folge derselben motivierenden vernünftigen Einsicht,

das Tier begattet sich im blinden Trieb und lässt dann bei fehlendem Unterhalt die Jungen elend umkommen, der Mensch überlegt vorher, ob gesicherte Existenzbedingungen zum Unterhalt einer Familie vorhanden sind. Je höher diese Einsicht steht, um so mehr wird sie im Leben Symptome von Stetigkeit, Sicherheit und Gesetzmässigkeit zeigen, wie ein Staat von lauter Philosophen oder lauter echten Christen zweifellos eine weitgehende Konstanz der Lebensäusserungen aufzuweisen hätte. Aber auch zugegeben, dass die Moralstatistik eine solche umfassende Gesetzmässigkeit zutage fördere, so ist eine solche für die Moral nicht bloss nicht hemmend und aufhebend, sondern vielmehr recht wertvoll, ja nötig. Selbst Lotze (Mikrokosmos III, S. 78) gesteht zu: „Das Missbehagen, mit welchem wir von Gesetzen des geistigen Lebens hören, während wir das leibliche unbedenklich den seinigen unterordnen, beruht darauf, dass wir teils zuviel von der Freiheit unseres Willens verlangen, teils uns zu sehr von jenen Gesetzen imponieren lassen. Finden wir uns nicht gerade in den ausgesprochenen Streit zwischen Freiheit und Notwendigkeit verflochten, so haben wir gar kein Arg daran, die Handlungen der Menschen durch die Umstände bestimmt zu denken; ja alle Hoffnung der Erziehung und alle Arbeit der Geschichte gründet sich auf die Überzeugung von der Lenkbarkeit des Willens durch das Wachstum der Einsicht, durch die Veredlung der Gefühle und die Verbesserung der äusseren Lebensbedingungen.“ Ebenso hält Alexander von Öttingen (a. a. O. S. 13) Gesetzmässigkeit und Ordnung für ein positives Bedürfnis gesunder Moral: „Die Freiheit darf nie als Willkür und die sittliche Lebensbetätigung nie als Sache der Einzelpersönlichkeit gefasst werden .... Da zeigt sich, wie in dem scheinbaren Chaos und dem Gewühl menschlichen Gemeinlebens eine tiefbegründete Ordnung, eine stetige Überlieferung, ein Zusammenhang vorhanden sein muss, der unerklärlich wäre, wenn jeder für sich, nach seiner persönlichen Willkür oder Selbstbestimmung handelte. Die Moral erscheint nicht mehr als eine Privatsache, sondern als ein Leben der Gemeinschaft auf Grund gegenseitiger Wechselwirkung.“

So beruht die Gesetzmässigkeit der konstanten und der variablen Merkmale der moralstatistischen Untersuchung ohne Zweifel auf der breiten gemeinschaftlichen Basis der Motive innerhalb der Menschheit. Die Zahl dieser gemeinsamen Motive ist gross: Geschlecht, Alter, Klima, Boden, Rasse, Nationalität, Sprache, Stand,

Beschäftigung, Wohnplatz, Besitz, Erziehung, Sitte, geschichtliche Überlieferung, politische Zustände, sie alle weisen jedem einzelnen einen gewissen Grundtypus innerhalb einer Gruppe zu. Aber der einzelne ist nicht bloss das Gesamtprodukt dieses Gruppencharakters, sondern der letztere ebensogut auch das Gesamtprodukt der einzelnen.

Es bleibt uns jetzt noch die Aufgabe übrig, zu untersuchen, wie Willensfreiheit in indeterministischem Sinne von dem psychologischen Tatbestande in bezug auf das menschliche Wollen bestehen kann. Wir haben dabei zuerst die verschiedenen Willenstheorien zu erörtern und sodann in eine genaue Analyse des Wollens einzutreten.

§ 9.

Indeterminismus und Psychologie.

I. Die Theorien des Willens.

Wir können im allgemeinen zwischen heterogenetischen und autogenetischen Willenstheorien unterscheiden. Die ersteren sehen im Willen eine aus anderen Elementen des Bewusstseins entstandene Funktion, eine sekundäre und komplizierte Bewusstseinstatsache, die letzteren eine in ihrer Eigenart charakteristische seelische Erscheinung, ein psychisches Elementarphänomen. (Vergl. zu disem Abschnitt Oswald Külpe: „Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie.“ Philos. Studien, herausgegeben von W. Wundt, Band V., S. 179—244 u. 380—446; ebenso Guido Villa: „Einleitung in die Psych. der Gegenwart.“ Leipzig 1902. S. 239 bis 266; auch Theodor Lipps: „Vom Fühlen, Wollen und Denken.“ Leipzig 1902.)

A. Die heterogenetischen Theorien.

1. Die intellektualistische Theorie.

Sie ist im wesentlichen bis heute die Domäne Herbarts und seiner Schule. Das Wollen ist nach Herbart ein Begehren, verbunden mit der Voraussetzung der Erfüllung. Diese Voraussetzung verknüpft sich mit der Begierde, sobald in ähnlichen Fällen die Anstrengung des Handelns von Erfolg gewesen ist. Denn dann assoziiert sich gleich mit dem Anfang eines neuen gleichartigen Handelns die Vorstellung eines Zeitverlaufs, den die Befriedigung der Begierde beschliessen werde. Die Vorstellungen

wenden zu ihrer Selbsterhaltung, d. h. um zu verhindern, dass andere Vorstellungen sie unterdrücken, eine gewisse Kraft an. Dies eben ist der Wille, der gleich dem Gefühle nur ein Moment im Leben der Vorstellung bildet.

Diese Theorie wird dem wahren Charakter des Wollens nicht gerecht, weil sie das immanente Tätigkeitsgefühl nicht zu erklären weiss. Die Vorstellungen allein geben uns nur ein Wissen von den äusseren Objekten, aber keinerlei Auskunft über das Aktivitätsgefühl. Vorstellungen allein können nicht „streben", sich zu erhalten, können keine „Kraft" aufwenden, können keinen „Kampf" miteinander führen u. s. f.

2. Der Wille als entwickelte Form des Gefühls.

Hier sind u. a. zu nennen Franz Brentano (Psychologie vom empirischen Standpunkt 1874 S. 307 ff.) und Adolf Horwicz (Die psychologischen Analysen auf physiologischer Grundlage, 1872 bis 1878).

Brentano argumentiert besonders vom Sprachgebrauch aus. Wir gebrauchen oft Ausdrücke des Gefühls für diejenigen des Willens. Es „gelüstet" uns nach Rache, d. h. wir wollen uns rächen. Es „gefällt", „beliebt" mir, dies oder jenes zu tun. In anderen Begriffen scheint Fühlen und Wollen eins zu sein, z. B. bei Wut, Hass, Liebe, Zorn, Eifersucht. Wieder andere Begriffsreihen gehen vom einen zum anderen über, z. B. Traurigkeit — Sehnsucht; Hoffnung — Verlangen; Mut — Willensentschluss u. dergl. mehr. Darauf ist aber einzuwenden: der Sprachgebrauch, allein zu schwach, eine solche weitgehende Schlussfolgerung zu tragen, widerlegt nur die alte Theorie von den reinlich getrennten Seelenvermögen und ist ein Beleg dafür, dass wir in jedem Akte des Bewusstseins einen Komplex der verschiedenen psychischen Vorgänge erleben, den der Sprachreichtum eben nach dem jeweils prävalierenden Momente zu spezialisieren vermag.

Auch die Theorie von Horwicz ist sehr diskutabel. Von seinem antiintellektualistischen Standpunkte aus übertreibt er die Bedeutung des Gefühls als fundamentaler geistiger Funktion. Der Entwicklungsprozess des Willens zerfällt hier in vier Stadien. Das erste ist der Trieb = das Treibende, er ist der unmittelbare Ausfluss des Gefühls, der Lust oder Unlust. Das zweite Stadium beginnt mit der vollendeten Entwicklung des deutlichen Bewusstseins und äussert sich als Wunsch und Begierde. Das dritte

Stadium der Willensentwicklung bildet die Überlegung, das Streben und Trachten. Einzelne Begierden erlangen durch Gewöhnung die Vorherrschaft, es sind die Maximen. Wo Vernunft mit der flüchtigen Begierde streitet, da kommt es zur Überlegung und schliesslich zur Wahl. Mit dem Entschlusse ist das letzte Stadium des Willens gegeben. Wille in vollem Sinne des Wortes aber ist erst dann vorhanden, wenn nicht nur die wichtigsten Lebensrichtungen und Lebensgebiete zu ihren obersten Grundsätzen entwickelt sind, sondern wenn auch diese auf den Einzelgebieten leitenden Maximen untereinander in feste Verhältnisse der Über- und Unterordnung treten, wenn sie anfangen, gewissermassen ein einheitliches System zu bilden.

Hier wird also der Entwicklungsprozess des Willens auf den Trieb und dieser auf das Gefühl zurückgeführt, somit sind Gefühle der Lust und Unlust die Elemente des Willens. Auch hier liegt der Einwand auf der Hand: das Gefühl ist ein rein subjektiver Zustand und passiver Vorgang unseres Bewusstseins, während jeder Willensakt ein aktives Geschehnis ist und eine Veränderung in der inneren oder äusseren Welt erstrebt.

3. Der Wille ein aus Vorstellung und Gefühl zusammen sich ergebender Prozess.

Dass das Wollen etwas anderes sei als das blosse Vorstellen, dass es auch etwas anderes sei als das blosse Fühlen, das lehrt ja die Tatsache der Erfahrung mit zwingender Evidenz. Könnte es nicht ein Komplex von beidem sein? Th. Waitz (Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft) ist der Hauptvertreter dieser Anschauung. Wir müssen das Begehrte uns vorstellen können und durch unangenehme Gefühle zum Begehren getrieben werden; ein bloss vorgestelltes Objekt ist ein begehrtes dann, wenn das Vorstellen ein unangenehmes Gefühl ausgelöst hat, das Befriedigung fordert.

Auch diese Ableitung aus den beiden anderen Bewusstseinsfunktionen ist schwer verständlich. In den Vorstellungen wirkt die Aussenwelt auf uns, in den Gefühlen erleben wir etwas, somit bliebe ein nur damit begabtes Wesen den äusseren Eindrücken gegenüber rein passiv. Auch hier fehlt die Hauptsache: „die Strebung".

Noch weniger befriedigt die Anschauung, welche das Wesen des Willens in den Reflexakt verlegt, so vor allem in neuerer Zeit Münsterberg.

4. Der Wille als Reflexakt.

H. Münsterberg (die Willenshandlung, ein Beitrag zur physiologischen Psychologie, Freiburg i. B. 1888, S. 100 ff. und Grundzüge der Psychologie 1900) betrachtet den Willensakt von drei Seiten 1. als reine Bewegung, 2. als Bewusstseinserscheinung, 3. als bewusste Bewegung. Nach Münsterberg kann die Physiologie den Willensakt auch in seinen höchsten Formen ohne Zuhilfenahme eines immateriellen Prinzips zureichend erklären, wozu die Psychologie allein unzureichend ist. In doppelter Weise ist hier der Ausgangspunkt physiologisch: einmal wird die Willenshandlung als rein physischer Vorgang aufgefasst, bei dem sich die nervösen Molekularbewegungen völlig selbständig abspielen, sodann werden die letzten Bestandteile des Willens in die Empfindungen verlegt. Rein physiologisch betrachtet ist die Willenshandlung nichts anderes als ein Reflex. In bezug auf die psychophysischen Beziehungen zwischen dem Willen als Bewusstseinserscheinung und als Bewegung findet Münsterberg, dass die psychische Kausalität keinen Wert habe, und dass das letzte Problem der Willenspsychologie schliesslich darin bestehe, zu untersuchen, welche Erregungen des Zentralnervensystems ablaufen müssen, damit die dabei innerlich auftauchenden Empfindungen sich zur psychischen Willenshandlung kombinieren (a. a. O. S. 112).

Bei diesem naturalistischen Standpunkte bleibt nur das Eine befremdlich, dass Münsterberg doch wieder alle geistigen Werte einer solch eingehenden Prüfung unterzogen haben will.

Die seither besprochenen Theorien werden alle den Tatsachen der inneren Erfahrung nicht gerecht und beruhen zudem zumeist auf bestimmten philosophischen Voraussetzungen. Anders ist es bei den Theorien, die wir jetzt zu erörtern haben.

B. Die autogenetischen Theorien.

Sie haben das Gemeinsame, dass sie den Willen in seiner Eigenart als eine zwar immer mit Vorstellungen und Gefühlen verbundene, aber doch von ihnen spezifisch verschiedene seelische Tatsache sui generis und als wirksamen Faktor des geistigen Lebens werten.

Es sind hier wiederum zu unterscheiden die Theorien mit engerem und solche mit erweitertem Willensbegriff, einerseits Lotze, Bain, Ribot, andererseits Beneke, Fortlage, Wundt.

Lotze war einer der ersten Psychologen, welcher die Selbständigkeit des Wollens vertrat. Doch wurde der Willensbegriff von ihm auf die „vollständige“ Willenshandlung, die „Entschliessung“ eingeengt, wodurch die Analyse der einfachen triebmässigen Akte gegenüber den höheren Wahlakten zu kurz kam (vgl. Mikrokosmos I, S. 287 f.).

Sieht Lotze das Wesen des Willens im Entschluss, so Bain (The emotions and the will 1859) in einer vom Gefühle der Lust und Unlust geleiteten „Spontaneität“. Diese ist für ihn freilich bald ein rein psychischer Prozess, bald aber nur ein physiologischer Innervationsvorgang, der von dem Überschuss der im Organismus potenzierten Energie bestimmt wird.

Ribot (Les maladies de la volonté 1882) analysiert einer Vorliebe der Franzosen folgend alle pathologischen Willensstörungen. Der Wille nimmt seinen Ausgang bei den Reflexbewegungen und entwickelt sich durch die verschiedenen Stadien des Triebs, der ideomotorischen Bewegungen bis hin zum Wahlakt, der eigentlichen Willenshandlung.

Wir kommen jetzt zu den Psychologen mit erweitertem Willensbegriff (Beneke, Fortlage, Wundt).

Beneke (Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft — Psychologische Skizzen) erkennt dem Willen nicht nur selbständige, sondern grundlegende Bedeutung im Bewustsein zu. Er erweitert den Willensbegriff nach zwei Seiten, indem er die Strebung ohne Änderung ihrer Bedeutung an den Anfang der psychologischen Entwicklung, ins Unbewusste verlegt und sodann, indem er vermittelst der theoretischen Erkenntnis in jedem seelischen Vorgang ein Strebungselement auffindet. So wird der Bereich des Willens auch auf die übrigen psychischen Elemente ausgedehnt und eine Verbindung derselben im Bewusstsein hergestellt.

Fortlage (System der Psychologie als empirischer Wissenschaft u. s. w., 2 Bände 1855) erweitert den Willensbegriff bereits zu der Annahme, dass der Trieb als elementares Willensphänomen Grund des Bewusstseins sei und den Kern alles seelischen Lebens repräsentiere.

Besonderen Anklang hat in der neueren Psychologie die Willenstheorie Wundts gefunden (System der Philos. S. 373 ff.; Grundzüge der physiologischen Psychologie S. 560 ff.; Grundriss der Psychologie und Ethik II, S. 31—52).

Schon in den Gefühlen der Lust und Unlust, der freudigen Erregung und Niedergeschlagenheit, der Spannung und Lösung bekundet sich eine Art Reaktion unseres Bewusstseins, aber die wahre Reaktion, in der sich die Spontanëität desselben zeigt, ist der Willensakt. Letzterer ist entweder ein äusserer oder ein innerer. Der äussere beruht auf den Bewegungen unseres Körpers, doch sind die sogenannten „Reflexakte“ nicht primitiv mechanische, sondern durch Wiederholung aus willkürlichen zu mechanischen gewordene Willensakte. Allein der Willensakt hat auch eine andere grundlegende Form als innerer Willensakt, ohne den die Verbindung von Vorstellung und Willen nicht zu erklären wäre. Die Vorstellung ist nämlich kein bloss passives Bild äusserer Objekte, sondern immer das Erzeugnis einer auswählenden Tätigkeit. Diese Auswahl wird vom Willen in der Aufmerksamkeit, der „aktiven Apperzeption“ bewirkt, so vollzieht sich in jedem Augenblick in unserem Bewusstsein eine Handlung des Willens. So ist der Wille das grundlegende Prinzip unseres Bewusstseins. Die erste Betätigung des Willens haben wir in den äusseren zu unserer Existenzerhaltung vorgenommenen Bewegungen unseres Körpers. Zu diesem Zwecke machen sich aber auch schon innere Willensakte geltend, welche nur durch Veränderung im Laufe der Vorstellungen gekennzeichnet sind. Alle Willensakte, äussere wie innere, sind in zwei Klassen einzuteilen, die einfachen Triebakte und die komplexen Wahlakte. Die triebmässigen, nur von einem Motiv bestimmten Akte vollziehen sich weit leichter und rascher als die Wahlakte, bei denen infolge des Gefühls des Zweifels längere Zeit zur Realisierung erforderlich ist. Letztere nennt man auch „freie“ oder „spontane“ Akte, weil sich bei ihnen weit mehr die Unabhängigkeit gegenüber äusseren Reizen bekundet. Nichtsdestoweniger sind auch die triebmässigen Akte Willensakte. Das Seelenleben der Tiere ist meist auf diese Akte beschränkt; ihre Verbindung ist der Tieren und Menschen gemeinsame Instinkt, der jedoch beim Tiere weit ausgeprägter ist, weil dasselbe ungleich mehr als der Mensch von äusseren Reizen abhängig bleibt. Die eigentlich inneren Akte bekunden sich nur durch Veränderung der Vorstellungen und der sie begleitenden Gefühle. Diese „apperzipierenden“ Akte können wiederum einfache oder zusammengesetzte, passive oder vom Willen geleitete Akte der Assoziation sein. Die letzteren sind die höchsten, die logischen Akte, die Akte wahrer Intelligenz,

durch die wir zu wissenschaftlichen Entdeckungen oder künstlerischen Schöpfungen gelangen. Hier ist alles nach festgesetztem Plane und Ziele wohl abgewogen und diszipliniert, hier haben wir die höchste Aktivität des Willens.

Wundts Willenspsychologie hat vielen Anklang gefunden, weil sie eine Versöhnung der intellektualistischen und voluntaristischen Richtung erstrebt. Der Wille ist also weder Vorstellung noch umgebildetes Gefühl noch Reflexakt, sondern eine seelische Tatsache sui generis, die nicht in den anderen seelischen Funktionen aufgeht. Aber Wille, Gefühl und Vorstellung sind aufs engste verbunden. Das Gefühl bestimmt den äusseren und inneren Willensakt, dieser wieder die Vorstellung, diese endlich bringt neue Gefühle und Willensakte hervor. So ergibt sich ein „Kreislauf des psychischen Geschehens", in dem aber der Wille das grundlegende und elementare Element bleibt. In ihm konzentrieren sich die seelischen Tatsachen und strahlen wiederum von ihm als von ihrem Mittelpunkte aus.

Nach unserer Ansicht stellt die Wundt'sche Willenstheorie besser als alle anderen Theorien das Charakteristische am Wollen heraus und wertet den Willen als massgebenden Faktor des Bewusstseins in der richtigen Weise; nur darf der „Voluntarismus" nicht dahin überspannt werden, dass Wille und Bewusstsein schliesslich identifiziert werden und letzteres neben ersterem zu einem „überflüssigen Luxus" wird.

Für das Problem der Willensfreiheit hat dieses Resultat den Ertrag eingebracht, dass wir in dem Willen eine wesentlich einfache, durchaus aktive, aus Trieben zu den höheren Akten sich entwickelnde Grundfunktion unseres Bewusstseins gefunden haben. Somit scheidet auch von hier aus der Fatalismus, der das menschliche Wollen zu einem rein passiven Erleben herabdrückt und damit aufhebt, als ungereimte, durch den psychologischen Tatbestand in nichts gerechtfertigte Annahme aus. Ebensowenig freilich spricht der letztere für den Indeterminismus. Der Wille ist nie dieses ganz isolierte und selbständige Element, das die „Freiheitslehre" gerne in ihm finden möchte, vielmehr sehen wir das Wollen in jedem Bewusstseinsakte mit dem Vorstellen und Fühlen aufs engste verbunden, ja es hat an diesen psychischen Funktionen häufig die bestimmenden Motive.

Nach dieser Übersicht über die Willenstheorien haben wir nunmehr in eine genaue Analyse des Wollens einzutreten, wobei wir die einfachen Willensakte, die Triebe, von den höheren, dem Wählen und Vorziehen, unterscheiden.

II. Die Analyse des Wollens.

A. Die einfachen Willensakte: Die Triebe.

Der Willensbegriff darf nicht auf die sogenannten, „vollständigen Willenshandlungen“ eingeengt bleiben, er muss vielmehr bis zu seinen Wurzeln im Seelenleben, den Trieben, zurückverfolgt werden. Die antiintellektualistische Reaktion brachte diese Erweiterung des Willensbegriffes. Ein Hauptmoment bei der Ausdehnung des Willensbegriffes über die gewohnten Grenzen bildete die hypothetische Voraussetzung eines „unbewussten“ Seelenlebens als der Quelle aller bewusst-psychischen Prozesse. „Am vorsichtigsten und am meisten empirisch verfährt in dieser Richtung Beneke, welcher die Strebung als psychisches Elementarphänomen im weiteren Sinn auffasst. Weit konstruktiver sind die Ausführungen Fortlages gehalten, der den Trieb als Grund und Ursache des Bewusstseins ansieht und dasselbe in der auch bei Vertretern negierender Richtungen hervortretenden Weise als einen Überschuss und Luxus des psychischen Wirkens betrachtet. Vollends metaphysisch ist die Meinung J. H. Fichtes, welcher in dem Trieb die ursprünglichste Äusserung des Geistes erkennt (Külpe a. a. O. S. 405 f.).“ Fortlage (a. a. O.) ist der völlige Antipode Herbarts. Hatte dieser die Triebe als Nebenerscheinungen der Vorstellungen aufgefasst, so sieht jener in den letzteren nur Begleitphänomene der Triebe und identifiziert mit diesen auch die Gefühle. Er unterscheidet zwischen begehrenden und verabscheuenden Trieben. Jene streben nach einem nicht vorhandenen lustverheissenden Zustand, während diese auf Befreiung von einem vorhandenen unlusterfüllten Zustand gerichtet sind. Somit gehören zum bewussten Triebe 1. gewisse Gefühle der Lust oder Unlust als Begleiterscheinungen, 2. gewisse Zustände, die man meiden oder erreichen möchte, 3. die Zeitanschauung, wobei der verabscheute Zustand die Gegenwart, der begehrte die Zukunft darstellt, 4. gewisse Bewegungen im inneren oder äusseren Sinn, durch die das Gewünschte herbeigeführt, das Gemiedene entfernt wird.

Lust und Unlust lassen sich nur vom Triebe aus bestimmen, insofern Lust der Trieb ist, einen Zustand festzuhalten und zu verlängern, während Unlust den Trieb bedeutet, einem Zustand zu entfliehen und ihn zu beseitigen. Somit sind Trieb und Gefühl Wechselbegriffe.

Ganz und gar schlägt das metaphysische Element bei Schopenhauer, Eduard von Hartmann und Nietzsche vor. Schopenhauer („Die Welt als Wille und Vorstellung“ und „Die beiden Grundprobleme der Ethik“) sieht ebenfalls für das Wesentlichste nicht die Intelligenz, sondern den Willen an, worunter er den „Inbegriff aller Triebe“ versteht, die ihren Grund eben schliesslich in unserer physiologischen Natur haben und in keiner Weise von der Vernunft beeinflusst werden können. Dieser Wille soll prinzipiell unbewusst, blind, ziellos und eben damit „absolut frei“ sein. Er soll als dunkler Lebenstrieb, als die in allen Dingen wirkende Kraft, das einzige Wirkliche sein, das sich nun in verschiedenen Stufen durchsetzt. Auf den höheren Stufen erzeugt der Wille als sein Werkzeug das Gehirn, schliesslich ein solches, das Vorstellungen hat, also zur Erkenntnis fähig ist, die einzig dem „Willen zu leben“ dient.

Hier seien nur noch einige Worte von Nietzsche angeführt als Beweis, wie sich bei diesen Philosophen das Triebleben ganz in dem „Unbewussten“ unserer materiellen Organisation verliert. „Ich, sagst du und bist stolz auf dieses Wort. Aber das grössere ist dein Leib und seine grosse Vernunft. Die sagt nicht ‚ich‘, sondern tut ‚ich‘. — Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. ‚Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens?‘ sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zweck. Ich bin das Gängelband des Ichs und der Einbläser seiner Begriffe.“ „Ein Unbegrabbares ist an mir; das heisst mein Wille. Schweigsam schreitet es und unverändert durch die Jahre (Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 7. Aufl., Naumann 1897 S. 46 f., 111, 163).“

So lässt also diese nativistische Trieblehre eine ganze Anzahl von angeborenen Trieben als dunkle Mächte in unserem Innern hausen; diese Triebe sollen dann noch genau unseren leiblichen Lebensbedingungen entsprechen und mit unseren körperlichen Bedürfnissen durchgehends in Einklang stehen (Prästabilierte Harmonie der Triebe mit den leiblichen Bedürfnissen bei Nietzsche). Als ein dunkler Drang leben sie im Innern, nur

zuzeiten treten sie ins Bewusstsein und verraten uns die physischen Erfordernisse, das Wollen bleibt dabei aber ganz und gar passiv. Der Wille ist somit nichts weiter als das genaue Abbild unseres Leibes, der dann auch in souveräner Herrschaft all unser Denken und Tun regiert. Wenn wir aber fragen, wie diese allgemeinen Triebrichtungen zu individuellen Willenshandlungen werden können, so bekommen wir die Antwort: „Indem sich jene unter leiblichen Anstössen zu diesen spezialisieren.“ So spezialisiert sich der Selbsterhaltungstrieb eines ins Wasser Springenden zum Angstgefühl, d. h. zu dem besonderen Willen, aus dem nassen Grabe herauszukommen; bei mangelnden Lebensmitteln spezialisiert sich derselbe Selbsterhaltungstrieb zum Hunger- und Durstgefühl u. s. w. Wille zum Leben, zur Macht, zur Zeugung sind die Haupttriebe in der menschlichen Natur: ihnen schliesst sich dann das ganze Heer untergeordneter Triebe an, z. B. der Trieb zum Wissen, zum Spiel u. s. w.

Es ist überhaupt eine ziemlich wohlfeile Weisheit geworden, jede Gattung von seelischen Vorgängen dadurch zu erklären, dass man sie auf einen besonderen Trieb zurückführt. So kann man also das Gedächtnis auf einen Gedächtnistrieb, Streit und Hass auf einen Bekämpfungstrieb, die Wohltätigkeit auf den Gebetrieb, schliesslich auch das Treppensteigen auf den Steigetrieb und die schwankenden Bewegungen des Betrunkenen auf einen Schwanktrieb zurückführen und dergl. mehr. So das Seelenleben mit einem bunten Heer dunkler Triebe zu bevölkern, die als metaphysische Zwitterwesen im Unbewussten schwimmen, hat für eine wissenschaftliche Betrachtung der Dinge natürlich keinen Wert und beschwört den alten Jammer der Vermögenstheorie, nur in zehn- und hundertfacher Steigerung, wieder herauf.

Wenn auch zuzugeben ist, dass die psychologische Untersuchung auf einige Grundfunktionen der Willensäusserung zurückzuführen ist, so beschränken sich die allgemeinen Triebe doch auf ganz wenige Kategorien; wir können mit Wundt als die wesentlichsten den Selbsterhaltungs- und den Gattungstrieb ansehen, welch letztere natürlich wieder in viele Ab- und Unterarten der Triebäusserung sich spezialisieren können.

Es existiert vor allem kein blinder Trieb zum Leben. Wir essen nicht, weil wir einen solchen Trieb in uns haben, sondern weil wir das Unlustgefühl des Hungers meiden und das Lustgefühl der Sättigung suchen. Ähnlich ist es auch mit dem Willen

zur Bewegung, zur Erholung, zur Zeugung u. s. w. Überall sind es Lustgefühle, die wir suchen, Unlustgefühle, denen wir widerstreben: wir scheuen die Unlust der Blutstauung und Säftestockung, scheuen das Missbehagen einer anormalen Erregung unseres Nervennetzes, begehren dagegen das Wohlgefühl körperlicher Bewegung, das fröhliche Kreisen des Blutes in den Adern, die Erquickung des Ausruhens, deshalb gehen wir gerne in freier Luft spazieren und gönnen uns Erholung. Auch die Geschlechtslust kommt und geht, wenigstens beim normalen Menschen, niemals aber haust sie in ihm wie ein blinder Trieb. So hängt also unser Triebleben nicht direkt vom Körper ab und von seinen Bedürfnissen, nicht der Leib schwingt unbarmherzig den Taktstock über unser Wollen, sondern die Lust- oder Schmerzgefühle unseres Bewusstseins sind es, die wir fest-, resp. fernhalten wollen. Nirgends finden wir auch nach der empirischen Beobachtung jene geforderte Einförmigkeit und Gleichartigkeit, in der man einen blindlodernden Trieb zur Macht, zum Leben, zum Wissen u. s. w. entdecken könnte, vielmehr ist überall eine, je nach Anlage, Temperament, Erziehung oder nach augenblicklicher Stimmung, besonderen Umständen und Verhältnissen mannigfach abgestufte Verschiedenheit der Triebäusserung ersichtlich (vergl. zur Widerlegung der nativistischen Trieblehre und physiologischen Willensmetaphysik auch Hermann Schwarz: Psychologie des Willens. Leipzig 1900 § 2 und § 5).

Es bleibt uns noch übrig, ohne metaphysische Hypothesen die Erweiterung des Willensbegriffes vom Standpunkt der Erfahrung aus darzulegen (vergl. hiezu W. Wundt: „Grundzüge der physiologischen Psychologie“ 4. Auflage, Leipzig 1893. II, S. 501 bis 517).

Von den Affekten, diesen psychischen Übergangserscheinungen zwischen Fühlen und Wollen unterscheidet sich der Trieb als eine Gemütsbewegung, die sich in äussere Körperbewegungen umzusetzen strebt, durch welche ein Lustgefühl vergrössert oder ein Unlustgefühl verringert wird. Der Trieb ist also stets aufs engste mit einem Gefühl verbunden, dessen Intensität seine Stärke, dessen Qualität seine Richtung bedingt. Nach den beiden gegensätzlichen Äusserungen des Gefühls in Lust und Unlust bilden Streben und Widerstreben die zwei entgegengesetzten Richtungen aller Triebe und aller Willenshandlungen. „Die

geistige Entwicklung des Menschen macht hier keinen Unterschied. Sie hebt nicht die Triebe auf oder lehrt sie unterdrücken, sondern sie erweckt nur neue und höhere Formen derselben, welche über die unter dem Tier und dem Naturmenschen wirksamen immer mehr die Herrschaft erlangen. Nicht in der Freiheit von Trieben oder in ihrer Bezwingung besteht also die Errungenschaft der Kultur, sondern in einer Vielseitigkeit derselben, von der das Tier, bei dem das sinnliche Begehren alles lenkt, keine Ahnung hat. Diese wachsende Vielseitigkeit des Strebens begründet nun allerdings den wesentlichen Unterschied, dass mit ihr der Widerstreit verschiedener Triebe im Bewusstsein zunimmt, während das Tier, auch der Naturmensch, durch sinnliche Gefühle, welche die äusseren Eindrücke in ihm erregen, meistens unmittelbar und eindeutig bestimmt sind (Wundt, Physiologie II, S. 508)." Immerhin setzt dieser Widerstreit der Triebe schon bei den höheren Tieren ein, der Hund z. B. schwankt zwischen dem Streben nach den Genüssen der Fleischschüssel und dem Widerstreben vor der Strafe; Drohung oder Lockung des Herrn kann dem einen oder anderen Antrieb zum Siege verhelfen. Der oszillierende Gemütszustand während des Widerstreits der Triebe ist das Begehren, kommt die Vorstellung von der Unerreichbarkeit des erstrebten Zieles dazu, so verbleibt es beim Wunsch. Die Triebe scheiden sich in einfache sinnliche und höhere mehr geistiger Natur. Ist den ersteren das Streben nach sinnlicher Lust und das Widerstreben gegen sinnliche Unlust eigen, so haben die letzteren ihre Grundlage in den ästhetischen und intellektuellen Gefühlen der verschiedensten Art. Jedes Lebewesen bringt gewisse sinnliche Triebe als angeborene Dispositionen mit zur Welt, aber erst das Hinzukommen gewisser Reize erweckt die Triebäusserungen. Mit Recht weist Wundt die intellektualistische Erklärung der sogenannten „Instinkte" zurück (Grundzüge II, S. 509). Sie tritt in zwei gänzlich entgegengesetzten Formen auf. Nach der einen Ansicht soll das neugeborene Wesen die Vorstellungen, auf welche der Trieb geht, völlig fertig zur Welt bringen. Dem Vogel schwebt das Nest, der Biene die Wachszelle, dem Biber der Bau als fertiges Bild vor. Nach der anderen ist die Instinkthandlung einzig das Erzeugnis der individuellen Erfahrung, das Beispiel anderer und die wachsende Überlegung bilden den Instinkt. Beide Anschauungen sind aber falsch, der Instinkt ist seinem Wesen

nach nicht eine Äusserung des Intellekts, sondern des Willens. Die Vererbung spielt dabei freilich die grösste Rolle, aber es ist keine Vererbung von fertigen Vorstellungen, denn da, wo wir das Triebleben in seinen primitiven Äusserungen beobachten können, nehmen wir nichts von irgend einem klaren Vorstellungsinhalt wahr. Der Geschlechtstrieb z. B. ist als dunkle Regung vorhanden, längst ehe er Zweck und Ziel seiner Betätigung kennt. In dieser Unbestimmtheit liegt auch der Grund zu seinen Verirrungen. „Der Trieb in seinen ersten Äusserungen ist also ein Streben, welchem sein Ziel allmählich erst bewusst wird, indem es nach Erfüllung ringend äussere Eindrücke verarbeitet (Wundt, Grundzüge II, S. 510).“ Freilich sind immer gewisse Sinnesreize, die sich in unbestimmten Gefühlen und Gemeinempfindungen geltend machen, zur Aktualisierung der Triebe erforderlich. So geht z. B. der Nahrungstrieb weder aus dem Anblick der Mutterbrust noch aus dem Ansehen der Nahrung, sondern aus einem dumpfen Hungergefühl hervor, wobei wohl nachher durch diesen Anblick immer wieder eine Aktualisierung und Verstärkung des Triebes herbeigeführt werden kann. So vervollkommnen sich die angeborenen Instinkthandlungen durch Übung und Gewöhnung. Wenn also auch das junge Hühnchen noch mit der Eischale auf dem Rücken und das eben geborene Kalb stehen und gehen ohne Anleitung und Übung, so können wir doch daraus nicht schliessen, dass sie den aktuellen Trieb zur Welt bringen. Erst die mit dem Moment der Geburt einwirkenden Reize verursachen die Entwicklung desselben. „Wir müssen daher notwendig annehmen, dass in den angeborenen, von der vorausgegangenen Generation erworbenen Bildung des Nervensystems die fertige Disposition zu jenen Bewegungen liege, die nur der Erregung durch den von äusseren Sinnesreizen erweckten Trieb bedarf, um in volle Wirksamkeit zu treten (Wundt a. a. O. S. 511 f.).“

So ist also wie bei der sinnlichen Wahrnehmung, so auch bei der Instinkthandlung die Disposition vollständig fertig vorgebildet, zur Funktion kommt es aber erst infolge der Einwirkung der Sinnesreize. In beiden Beziehungen ist der Mensch verhältnismässig unfertig. Die einfachsten Bewegungen, die das Tier gleich sicher beherrscht, ebenso wie die einfachsten Wahrnehmungen, in denen das Tier alsbald grosse Fertigkeit besitzt, muss er erst allmählich und langsam sich an-

eignen. Seinen Grund hat dies darin, dass sein Nervensystem viel komplizierter und feiner ist als das der Tiere. „Je einfacher die Organisation des zentralen Nervensystems ist, um so sicherer vorgebildet sind jene ererbten Dispositionen, auf welchen die ersten Äusserungen der Sinneswahrnehmungen und Triebe beruhen. Je verwickelter dagegen der Bau des Gehirns ist, um so breiter wird der Spielraum, welcher der individuellen Ausbildung bleibt, um so grösser sind auch die individuellen Unterschiede, die sich in allen psychischen Funktionen, von der einfachsten Bewegung an geltendmachen. Diese Wechselwirkung ist im allgemeinen leicht begreiflich. Bei einer vielseitigen Anlage eines Wesens muss zugleich der individuellen Entwicklung ein grösserer Raum geboten sein und gleichzeitig damit muss die Determinierung durch Vererbung geringer werden (Wundt a. a. O. S. 512 f.)." Alle irgendwie zusammengesetzten Instinkte haben sich auf Grund einer langen Entwicklung unter dem Einfluss gleichmässig fortwirkender Bedingungen aus den einfachsten Trieben zu solch komplexen psychischen Gebilden gestaltet. Je einfacher der Trieb ist, um so mehr äussert er sich in den sogenannten Reflexbewegungen, die auf Grund eines äusseren Eindruckes unmittelbar in mechanischer Weise erfolgen, doch bleibt immer der Unterschied zwischen Reflex und Trieb bestehen, insofern ersterer unbewusst erfolgt, letzterer sich durch eine gefühlsbetonte Empfindung im Bewusstsein geltend macht. Bei der Weiterentwicklung und Differenzierung der Triebe spielt das intellektuelle Moment mit seinen mannigfaltigen Assoziationen eine wichtige Rolle. So können anfangs spärlich geübte Verstandeshandlungen durch die Macht der Gewohnheit und die Länge der Zeit sich zu neuen Trieben verdichten. Hierin haben wir den Grund für ihre individuelle Mannigfaltigkeit zu suchen. So sind die Triebe der Erwerb zahlloser Generationen, zu dem die einzelne immer nur einen kleinen Teil beigetragen hat. Es lässt sich nicht bestreiten, dass auch die höheren, intellektuellen, moralischen, ästhetischen Triebe bis zu einem gewissen Grade auf Vererbung und Veranlagung zurückzuführen sind, wenngleich sie wegen ihrer ungeheueren Vielseitigkeit in der ursprünglichen Organisation weniger fest determiniert sind als die sinnlichen Begehrungen. Die sittlichen Handlungen ganz von der Sphäre des Triebmässigen auszuschliessen und in ihnen immer von neuem nur

freie selbstbewusste Eigentaten zu sehen, wie der Indeterminismus gerne Wort haben möchte (vergl. Rümelin, Reden und Aufsätze II, S. 174), beruht auf mangelhafter psychologischer Beobachtung. Es ist eben tatsächlich auch auf diesem Gebiete viel mehr mechanisch, als man meint oder es gerne haben möchte.

Suchen wir nun noch kurz den Ertrag unserer Untersuchung über das Triebleben für das Problem der Willensfreiheit festzustellen, so können wir vor allem zwei Hauptpunkte namhaft machen:

1. Der Fatalismus, der mit dem Materialismus gemeinsame Sache macht und alle Triebe auf rein physiologische Prozesse zurückführt, hat keine gesicherten Anhaltspunkte in der Erfahrung. Wir müssen vielmehr auch die Triebe als psychische Vorgänge ansehen, deren Anfänge wahrscheinlich mit den Anfängen des Lebens überhaupt zusammenfallen. Ihr psychischer Charakter allein erklärt uns ihre Zweckmässigkeit.

2. Die einfachen Triebhandlungen haben sich aber mehr und mehr im Verlauf der Entwicklungsreihe der Gattung in der biologischen Organisation befestigt und sind zu reflexartigen Lebensfunktionen geworden, deren Äusserungen sich jetzt häufig mechanisch und unbewusst vollziehen. Beim Tiere, das weit mehr als der Mensch von äusseren Reizen bestimmt wird, ist diese Verfestigung eine ungleich stärkere geworden als beim Menschen. Aber auch der Mensch überkommt teils durch Vererbung, teils durch individuellen Erwerb solche allgemeine und spezielle Triebe, die sein Wollen und Tun sehr stark determinieren.

Zu diesem Resultate gelangt auch Th. Lipps (Vom Fühlen, Wollen und Denken. Leipzig 1902). „Einfache Willenshandlungen müssen, ehe sie geschehen können, vorher als Triebbewegungen oder als rein automatische Bewegungen gegeben gewesen sein. Die einfache Willenshandlung ist die reproduktive Wiederholung vorangegangener automatischer Triebbewegungen und ist einzig als solche denkbar (a. a. O. S. 138).“ Aber „diese automatischen Bewegungen müssen gedacht werden als psychische oder ‚zentral‘ bedingte, d. h. sie müssen herstammen aus derjenigen Sphäre, in welcher Vorstellungen zustande kommen und assoziative Beziehungen eingehen. Dies ist gefordert, wenn die Vorstellung der zunächst automatisch ausgeführten Bewegung, bezw. das in ihr liegende Streben, zur Wahrnehmung zu werden,

nun in der Folge die tatsächliche Bewegung herbeiführen soll. Dazu bedarf es eines von dieser Vorstellung geweckten, also psychischen Impulses der Innervation. Dieser Impuls wird geweckt durch die Vorstellung der Bewegung und die in ihr liegende Tendenz in Wahrnehmung überzugehen. Es ist also an diese Tendenz geknüpft (S. 137)".

Erst nach dieser Untersuchung des triebmässigen Wollens können wir uns nunmehr zu der Analyse der sogenannten „vollständigen Willenshandlung" wenden, bei der die intellektuelle Reflexion eine weit grössere Rolle spielt. Es ist eine gewisse Erschleichung des Indeterminismus, dass er die Untersuchung der einfachen Willensakte auf Kosten der höheren ungebührlich vernachlässigt. Der Grund ist ersichtlich genug: bei einer Entwicklung des höheren Wollens aus Trieben muss der Determinierung des Wollens ein viel grösserer Raum gewährt werden, als die Freiheitslehre zugeben kann.

B. Die höheren Willensakte: Das Wählen und Vorziehen.

(Vergl. hierzu Sigwart. Kleine Schriften. Zweite Reihe. Freiburg und Tübingen 1881. „Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache." S. 115—211.)

Fragen wir nach dem Grunde des bewussten Wollens, so haben wir ein doppeltes zu untersuchen:

1. Wie wird ein als möglich vorschwebender Gedanke wirklich gewollt, d. h. zum Zweck unseres Wollens gemacht? (Das Projekt.)

2. Wie kommt seine reale Verwirklichung zustande? (Die Ausführung.)

a) Das Projekt.

α) Die Entstehung des Projekts.

Zuerst stelle ich mir einen künftigen Zustand als möglichen Gegenstand meines Wollens vor. Es tritt die Frage an mich heran: Soll ich mein Wollen darauf richten oder nicht? Wechselnde Gefühlszustände und das aus ihnen unwillkürlich folgende Begehren können den Anlass dazu geben. Triebmässig und instinktiv sucht der Wille aus einem unbehaglichen Zustand herauszukommen und die relativ höhere Lust der Zukunft zu erreichen. Dieser Drang erzeugt Bewegungsreize und, bleibt er ungehemmt,

auch wirkliche Bewegungen. Das ist aber noch kein vollbewusstes Wollen. Dieses wird erst durch das Dazukommen der intellektuellen Reflexion auf das eigene Selbst bewirkt. „Der Konflikt verschiedener Begehrungen ist es zuerst, der das Tier wie den Menschen auf sich selbst zurückwirft und auch im Tiere Reflexion, Überlegung, Wahl zwischen verschiedenen Objekten und damit die allgemeine Form des Wollens erzeugt (Sigwart a. a. O. S. 142)." Je mehr ich dabei mein eigenes Selbst und seine Verhältnisse selbständig durchschaue, um so mehr kann ich von meinem Wollen reden, dagegen um so weniger, je mehr ich von einem blossen Spiel der Vorstellungen oder von Aufforderungen anderer abhängig bleibe. So gehört zum vollbewussten Wollen vor allem

β) Das Stadium der Überlegung.

Hiebei handelt es sich um die beiden Fragen: „Soll ich?" und „Kann ich?"

α) Soll ich?

Diese Überlegung kann zu einem sicheren Resultat führen oder nicht. Ich werde mir einerseits mein Wesen mit seinen Neigungen und Pflichten, seinem Geschmack und Bedürfnis u. s. w. verdeutlichen, andererseits das Wesen des Projekts, ob es mir begehrenswert erscheint oder nicht, ein Gut oder ein Übel verheisst und dergl. mehr. Meist bin ich aber hier einer langen Überlegung enthoben, die Wertmassstäbe der Beurteilung sind gegeben, sie treten mir auch kaum ins Bewusstsein, meine Entscheidung erfolgt leicht und instinktiv. Ich kann aber auch zu keinem sicheren Ja oder Nein kommen. Pflicht und Neigung, Ehre und Vorteil können streiten, die Gedankengänge können je nach der verschiedenen Bewertung der einzelnen Momente zu verschiedenen Resultaten führen. Die Folge ist ein innerer Kampf der Gedanken und Gefühle, den keine noch so feine Berechnung zur Ruhe bringt. Ich kann ja auch nicht alle Nebenumstände meiner Entscheidung voraussehen. Soll es dennoch zu einer Entschliessung kommen, so muss sie einen anderen Charakter annehmen als den eines Beschlusses, der seiner zureichenden Gründe voll bewusst ist. Bei der Überlegung kommt aber noch ein zweites Moment in Betracht:

β) Kann ich?

Habe ich Macht und Mittel zur Realisierung meines Projekts? Hiebei werde ich die realen Beziehungen überlegen müssen, in denen der gewollte Zustand innerhalb des kausalen Zusammenhangs der Dinge steht. Ist er nach den Naturgesetzen möglich? Bin ich imstande, eine dieser Bedingungen auszulösen? Bietet sich mir jetzt oder in Zukunft die Möglichkeit dazu? Gelange ich zu dem Resultat, dass es mir irgend einmal nicht unmöglich sein werde, mein Vorhaben zu verwirklichen, so kann der psychologische Prozess weitergehen. Es erfolgt:

γ) Die Willensentscheidung.

Jetzt ist der künftige Zustand mein Zweck, den ich entweder bejahe oder verneine. Ist die Verwirklichung unmöglich, so hört das eigentliche Wollen auf, es bleibt beim Wunsch, ist sie möglich, sind aber die Mittel zur Ausführung noch nicht gefunden, so kommt es zur Absicht, breche ich mit souveräner Gewalt die Reihen überlegender Gedanken ab, die ich doch nicht zu Ende führen kann, so entsteht mein Entschluss.

Es liegt also in der Natur des Entschlusses, dass der Mensch sich dabei keiner zwingenden Gründe bewusst ist, dass er sich „frei“ fühlt. Ob jedoch nicht hinter seinem Bewusstsein Gründe lagen, die ihn notwendig gerade so bestimmten, das ist die Kernfrage des ganzen Freiheitsproblems. Hier bei der Anwendung des Kausalbegriffes auf diejenigen Willensakte, bei denen wir uns eines „freien“ Entschlusses bewusst sind, scheiden sich Determinismus und Indeterminismus. Beobachten wir, wie Sigwart diese Frage formuliert: „Die indeterministische Lehre bezeichnet als Ursache davon, dass ein bestimmter Zweck gewollt wurde, nur das wollende Subjekt selbst, das, eben darin von den anderen Wesen verschieden, in seinem Willen frei d. h. nicht durch irgendwelche äusseren oder inneren Umstände mit unfehlbarer Notwendigkeit gezwungen sei, eine bestimmte Möglichkeit zu bejahen, sondern unter den verschiedenen Möglichkeiten aus sich heraus entscheide, im Akt des Wollens selbst sich Richtung auf diesen oder jenen Zweck gebe, die nicht aus den vorangegangenen Datis berechnet werden konnte. Die deterministische Lehre setzt als Ursache des bestimmten Wollens prinzipaliter ebenso das wollende Subjekt, dessen Tun ja das Wollen ist, aber dieses bestimmte Wollen trat nach einer Not-

wendigkeit ein, vermöge der das Subjekt seiner unveränderlichen oder so gewordenen geistigen Natur gemäss unter den gegebenen Umständen eben so wollen musste; einer Notwendigkeit, die ebenso berechenbar wäre, wie der Fall eines schweren Körpers, wenn wir die psychologischen Gesetze ebenso genau wüssten, wie die Fallgesetze und die Tatbestände, auf die sie angewendet werden, so genau feststellen könnten, wie die Lage des Steins vor dem Fall (a. a. O. S. 154)."

Die Kernfrage bleibt also die: Was ist der Grund, dass eine von mir bloss als möglich vorgestellte Handlung wirklich zu einer von mir gewollten wird? Nicht jede Zweckvorstellung ist an sich schon der Grund meines Wollens. Die Frage bleibt daneben immer noch bestehen: Was ist die Ursache, dass diese irgendwie entstandene Vorstellung gerade zu meinem Zweck wird, d. h. dass ich sie will? Und wenn ich auch erkenne, dass die Ursache meines Wollens nicht derselben Art ist, wie die mechanische Bewegungsursache in der Natur, so kann sie deshalb nichtsdestoweniger in demselben Sinn Ursache, d. h. zureichender Grund für mein Handeln sein. Es kann also Naturgesetze des Wollens geben, die freilich der psychischen Natur desselben angepasst sein müssen.

Der Begriff der Kausalität in der äusseren Natur besagt nach Sigwart: „Aus einem gegebenen Tatbestand, aus gegebenen Zuständen eines Körpers A und seinen Relationen zu anderen Körpern folgt eine Veränderung von A mit einer Notwendigkeit, die sich durch ein allgemeines Gesetz ausdrücken lässt und die zuletzt in dem Wesen von A selbst begründet ist (a. a. O. S. 156)." „Fragen wir nach der Ursache eines bestimmten Wollens, so suchen wir ein Gesetz, nach welchem aus der Tatsache, dass der Mensch den Gedanken eines künftigen Zustands aus irgend einer weiter zurückliegenden Veranlassung fasst, mit Notwendigkeit das Wollen dieses gedachten Zukünftigen hervorgeht, und diese Notwendigkeit wäre eben der Ausdruck seiner Natur (156)."

Die Ursache des Wollens zerlegt sich dann in die tatsächliche Veranlassung und in das Naturell des Menschen. Der Grund des Wollens liegt in dem bestimmten Verhältnis des mir vorschwebenden Zustandes zu meiner ganzen Persönlichkeit. Es ist also eine durchaus innerliche Determinierung. Die Beziehung zu meinem Ich kann niemals ausgeschaltet werden. Keine

bloss äusserliche Naturgewalt, kein äusserer Zwang, keine Menschendrohung können einen unbeugsamen Willen überwinden. Dann ist das Verhältnis des Gedankens, mich durch Nachgiebigkeit zu retten, zu meinem Charakter nicht so stark wie dasjenige des Gedankens, selbst um den Preis meines Lebens einen höheren Zweck durchzusetzen. Diese Tatsache beweist also schlechterdings nicht die Unabhängigkeit unseres Wollens vom Kausalitätsgesetz, sondern nur die Unmöglichkeit eines durchaus gleichen Wollens verschiedener Individuen unter denselben Umständen. Es kommt eben immer wieder auf das Verhältnis der Dinge zu meiner Individualität an. Der Zweck allein ist nie das Motiv meines Wollens.

Was ist überhaupt Motiv? Die Vieldeutigkeit dieses Begriffes wird uns sogleich auffallen. Nach deterministischer Anschauung das, „was den Menschen vermöge seiner Natur und der dieselbe ausdrückenden Gesetze zu einem bestimmten Willensakt determiniert (Sigwart a. a. O. S. 158)". Weiss der Mensch genau, warum er das Begehrte will, dann ist der letzte Endzweck zugleich das Motiv. Das Motiv der Arbeit ist Gewinnung des Lebensunterhaltes, das Motiv des Mordes Geldgewinn, das Motiv der Reise Zerstreuung und Erholung. Meist bietet sich aber bei einer einzigen Handlung gleich ein ganzer Komplex von Motiven dar. Was alles z. B. kann mich veranlassen, ein Kirchenfenster zu stiften? Gehen wir vom Edlen zum weniger Edlen. Wahre Liebe zu Gott und aufrichtige Anhänglichkeit an meine kirchliche Gemeinschaft: die Absicht, ein aufstrebendes künstlerisches Genie ins Brot zu setzen und Kunst nicht betteln gehen zu lassen; weiter aber, vor mir selbst verborgener Ehrgeiz, auf der Liste frommer Stifter im Amtsblatt zu prangen; das Bedürfnis, für nicht ganz ehrlich erworbenes Gut eine Kompensation vor meinem Gewissen zu bekommen: der Druck der öffentlichen Meinung, nach einer glücklichen Erbschaft oder einem unverhofften Lotteriegewinn doch auch etwas für einen „guten Zweck" tun zu sollen; schliesslich der Ärger über meine lachenden Erben, die im Geist mein Hab und Gut schon unter sich verteilt haben u. s. w. Das sind lauter einzelne Erklärungsgründe, deren jeder sein Gewicht in die Schale werfen kann, um das Zünglein an der Wage meiner Überlegung herabzuziehen. Der hinreichende Grund aber liegt meist in mehreren

dieser Motive zugleich, d. h. also in der jeweiligen Veranlassung und in meiner Natur zusammen.

Wie steht es nun aber mit demjenigen „Wollen", das mich vor die Wahl stellt, ein vorausgesehenes Ereignis zu verhindern oder nicht? Die Voraussetzung für mein Wollen ist auch hier natürlich die Möglichkeit eines Eingriffs. Das blosse Geschehenlassen dessen, was ich nicht hindern kann, ist noch keine Form des Wollens. Wo dagegen der Eingriff möglich ist und die Frage, ob ich hindernd eingreifen soll, bejaht wird, da ist auch bei negativer Bestimmung des Zweckes vollgültiges Wollen vorhanden. Wenn ich aber den Dingen nur ihren Lauf lasse? Gilt da das Nichtwollen des Nichtseins gleich dem Wollen des Seins? Sobald ich die Möglichkeit hatte zu verhindern und diese mir bewusst worden ist, liegt zweifellos ein wirklicher Willensakt vor. Trotzdem aber ist ein Unterschied, ob ich mir einen Zweck für mein Wollen setze oder ob ich mich nur enthalte, etwas zu verhindern. Will ich, was ich nur zulasse? Einerseits könnte man hierin nur eine Selbstbeschränkung, ein Freilassen der Kräfte der Natur oder des Tuns der anderen sehen, andererseits aber könnte eingewendet werden: „Was geschieht, geschieht mit meinem Willen." Wann will ich, was ich nur geschehen lasse und wann nicht? Wo der eintretende Zustand mir völlig gleichgültig ist, wo er kein Interesse berührt, weder ein persönliches noch ein ästhetisches, humanes, rechtliches, sittliches, da geht mein Wollen nicht über das Nichtstun hinaus. Ich will also hier lediglich mein Nichthandeln. Dagegen zeigt sich ein Wollen dessen, was ich zulasse, sobald es nicht gleichgültig für mich ist, sondern entweder selbst zum Zweck meiner Interessen oder zu einem Mittel zu meinem Zwecke wird. Hier ist also nicht zu zweifeln, dass das, was ich beschliesse, nicht zu verhindern, durch einen Willensakt von mir bejaht, also von mir gewollt wird.

Nun zur zweiten Hauptfrage: Wie wird der vorgestellte Zweck realisiert?

b) Die Ausführung.

Hiebei ist wiederum zu unterscheiden: Die Überlegung der Mittel und die Ausführung der beschlossenen Handlung.

α) Die Überlegung der Mittel.

Trotz aller Klugheit können wir nie die ganze Tragweite und die letzten Erfolge der von uns hervorgerufenen Veränderungen übersehen. Der Zufall kann spielen, wir können uns über die Beschaffenheit der Dinge und über den Grad unserer Kraft täuschen. Wenn auch weisliche Vorsicht alle Nebenerfolge möglichst auszuschalten sucht, so bleibt der Enderfolg unberechenbar. Das verleiht aber unserem Tun jenen prickelnden Reiz eines gewissen Leichtsinns, der nur mit Wahrscheinlichkeiten rechnend auf gut Glück handelt und für Mut und Hoffen Raum lässt.

Für die psychologische Analyse drängen sich hier weitere Fragen zur Beantwortung auf:

1. Kann von einem Wollen der nicht vorausgesehenen und nicht beabsichtigten Erfolge des Handelns geredet werden?

2. Ist von einem Wollen der zwar als möglich vorgestellten, aber nicht beabsichtigten Erfolge einer mit dem Bewusstsein der Gefahr unternommenen Handlung zu reden?

3. Findet ein Wollen statt, wenn der unser Handeln leitende Zweck in unbestimmter Allgemeinheit gedacht wird und doch nur durch einen konkreten Erfolg verwirklicht werden kann?

4. Wie steht es mit dem Wollen, wenn ein Zweck nur unvollständig gedacht werden kann und seine Realisierung allein dadurch möglich ist, dass zugleich nicht beabsichtigte Nebenerfolge meines Handelns verwirklicht werden?

Also die erste Frage: Kann von einem Wollen der nicht vorausgesehenen und nicht beabsichtigten Erfolge des Handelns geredet werden?

Hier ist zuförderst der Trugschluss zurückzuweisen, als ob, weil der Wille meist kausal für unser Tun ist, nun auch alle Folgen unseres Tuns aus unserem Willen hervorgegangen seien. Bei der äusseren Betrachtung des Geschehens drängt sich uns zunächst der Kausalnexus zwischen einer Bewegung und ihrem unmittelbaren Erfolge auf. Hier stehen wir noch ganz auf mechanischem Gebiet. Die menschlichen Glieder bringen Bewegungen und Veränderungen hervor und diese wirken weiter und weiter. Der menschliche Körper erscheint als letzte Ursache des gesamten Wirkungskomplexes. Für die mechanische Betrachtung erscheinen willkürliche und unwillkürliche Bewegungen ganz gleich, da sie ja denselben Effekt haben können. Also was nach aussen kausal

ist, das ist zunächst die Bewegung des menschlichen Leibes und seiner Glieder. Was bringt aber diese Bewegungen hervor? Es können körperliche Reize von aussen oder von innen sein, sodann Gemütserregungen, endlich der Wille.

Man kann nun zwar sagen, durch den Willen sei der Mensch kausal nach aussen, aber nicht umgekehrt, was die Wirkung nach aussen hervorbringe, sei Wille. Was gewollt sei, das sagt jedem nur das unmittelbare Bewusstsein. „Erst die Übereinstimmung des wirklichen Geschehens mit der vorangehenden Vorstellung gibt mir die Gewissheit des Kausalzusammenhanges zwischen meinem bewussten Wollen und der Bewegung, die ich mache (S. 176)." „Nimmt man aus dem Begriffe des Wollens die Vorstellung dessen, was gewollt wird, heraus und lässt nur das Moment der realen Kausalität stehen, so wird der psychologische Begriff des Wollens zerstört und ein Abstraktum geschaffen, das in unserem Bewusstsein nirgends vorkommt; wenn ich irgendwie Ursache einer Bewegung bin, die unabhängig von einer Vorstellung derselben erfolgt, so kann darum, weil ich sie verursache, nicht gesagt werden, dass sie gewollt sei, sondern nur, dass sie durch mich geschehe (S. 177." „Es ist also vergeblich, den Willen von der Vorstellung unabhängig stellen zu wollen, die er einerseits seinem Begriffe nach einschliesst und die andererseits ein Teil seiner realen Ursache ist (S. 179)." Das Unbeabsichtigte habe ich zwar verursacht, aber nicht gewollt. Also der Versuch, alle Folgen des Tuns auch als Folgen wirklichen Wollens auszugeben, ist psychologisch unrichtig. Kein Mensch kann bei einem andern vollständig ausfindig machen, was er mit seinem Tun gewollt hat. Nicht die geschehene Tat, sondern der vorgestellte Zweck wäre hier zu beurteilen. Der Wille ist nur zum Teil kausal für den Erfolg, ihm koordiniert ist die Natur der Dinge, welche er trifft. So müssen wir also aufs strengste unterscheiden zwischen dem, was der Mensch will, und dem, was er tatsächlich erreicht. Das spricht also wieder für die Position der neuen Strafrechtslehre, wie wir dieselbe in § 4 entwickelt haben. Das Wollen des Menschen ist „ganz durch die vorgestellte Welt bestimmt, der Erfolg seines Handelns ganz durch die wirkliche (S. 185)". Diese vorgestellte Welt ist aber äusserst eng begrenzt und doch kann der Mensch nur in ihren Grenzen seine Zwecke wählen. „So gleicht er einem, der in der Dunkelheit wandert und nur einen kleinen Kreis durch das Licht, das

er trägt, beleuchtet, nur wenige Schritte vor sich die Ziele sieht, denen er zustrebt und den Weg, der zu ihnen führt (185)." Aber gerade diese Kurzsichtigkeit gibt seinem Handeln Kraft und Nachdruck, weil er sich darauf angewiesen sieht, nur nahe Ziele energisch zu verfolgen. „Was er aber durch sein Handeln bewirkt, gehört dem Naturzusammenhange an, der in unermesslichen Ketten Folgen um Folgen an sein Handeln knüpft (S. 185)." Der Mensch will aber nicht dieses Endlose, sondern eben nur den vorgestellten Erfolg seines Handelns.

Wir kommen zur zweiten Frage: Ist von einem Wollen der zwar als möglich vorgestellten, aber nicht beabsichtigten Erfolge einer mit dem Bewusstsein der Gefahr unternommenen Handlung zu reden?

Der Operateur weiss, dass sein Schnitt dem Patienten das Leben kosten kann, der Bergfexe weiss, dass er bei seinem tollkühnen Aufstieg abstürzen kann, haben sie beide Möglichkeiten gewollt, indem sie eine Ursache setzten, die beides bewirken konnte? Gewiss nicht, sie haben nur im Glauben an das Gelingen gehandelt. Es gibt kein gleichzeitiges Wollen von Entgegengesetztem. Zumeist aber stehen dem Gelingen eine ganze Reihe von Möglichkeiten gegenüber. So haben wir vom Begriff der Kausalität aus ein Recht, vieles bei unseren Misserfolgen nicht auf unser Konto, sondern auf das einer fremden Macht zu setzen. „Was ich nicht sicher berechnen kann, ist ein mir gegenüber selbständiger Faktor und was aus ihm hervorgeht, habe ich weder gewollt, noch bin ich die einzige oder Hauptursache davon (S. 189)."

Wie aber ist es, um zur dritten Frage zu kommen, wenn der unser Handeln leitende Zweck in unbestimmter Allgemeinheit gedacht wird und doch nur durch einen konkreten Erfolg verwirklicht werden kann? Findet hier ein Wollen statt?

Ich stelle mir also hier das Gewollte nicht in seinen spezifischen Merkmalen vor, sondern nur in denjenigen, die es mit seiner Gattung teilt. Aber diese individuellen Merkmale muss ich bei meinem Entschlusse mitbejahen, wiewohl erst die Zukunft lehren wird, worin sie bestehen. Hier ist also das Allgemeine und das Individuelle zugleich gewollt, weil das erstere nur in dem letzteren existieren kann. So gibt es allerdings „ein Wollen von Nichtvorgestelltem, aber nur soweit dieses logisch in der

Allgemeinheit des Zweckbegriffes enthalten und insofern doch teilweise vorgestellt ist (S. 196)".

Endlich die Frage: Wie steht es mit dem Wollen, wenn ein Zweck nur unvollständig gedacht werden kann und seine Realisierung allein dadurch möglich ist, dass zugleich nicht beabsichtigte Nebenerfolge meines Handelns verwirklicht werden?

Wenn ich eine Wegstrecke zu Fuss oder zu Wagen zurückzulegen habe, kann ich dies nicht anders tun, als dass ich die Luft in Bewegung setze, Fusstritte, resp. Geleise in den Boden mache u. s. w. Diese Nebenerfolge sind mir aber gleichgültig und so rein zufällig, dass man nicht sagen kann, ich habe sie mit gewollt. Anders steht die Sache, wo diese Nebenerfolge von praktischer Bedeutung für mich sind, insbesondere wo sie mir Unannehmlichkeiten, Nachteile, Schwierigkeiten bringen, deren Widerstand erst durch die Kraft meines Wollens aufgehoben werden muss. Da kann ich oft in die Lage kommen, ihr Eintreten um meines Zweckes willen zu bejahen, d. h. sie gleichfalls zu wollen. Ich will die Unlust und Mühsal, die Ermüdung und Abspannung der Arbeit, um an das Ziel zu kommen. Auch da, wo ich unter einem Zwang handle, durch den ich mir Opfer auferlegen und zwischen Übeln wählen muss, will ich das Unerwünschte. Es kann nicht bezweifelt werden, dass hier von vollgültigem Wollen gesprochen werden darf.

Neben der Überlegung der Mittel ist nun noch die Ausführung der beschlossenen Handlung selbst ins Auge zu fassen.

β) Die Ausführung der beschlossenen Handlung.

Meist fordert jede Willenshandlung eine ganze Reihe von willkürlichen Akten, deren logische Konsequenz aber noch nicht die Macht zu ihrer Realisierung in sich schliesst. „Was also für die Verwirklichung eines Zwecks verlangt wird, ist, dass das rein innere Wollen des Zwecks kausal sei für Hervorbringung der ihm untergeordneten Bewegungsimpulse — eine rein psychologische Kausalität — und diese kausal für die Hervorbringung der Bewegungen — die psychophysische Kausalität (S. 200)." Ohne die letztere kommt die Bewegung nicht oder anders, als gewollt, zustande (bei Lähmung, Ungeschicklichkeit u. s. w.), ohne die erstere bleibt es beim blossen Anlauf und Vorsatz. Das Wollen desselben Zwecks kausiert aber nun nicht eindeutig auch die ganze Reihe der

einzelnen Willensimpulse bei der Ausführung der Handlung. „Es gibt kein Gesetz der Trägheit auf psychischem Gebiete, nach welchem der Stoss, durch den das wollende Subjekt sich Richtung auf ein Ziel gibt, nun eine Bewegung erzeugte, die von selbst mit gleicher lebendiger Kraft fortdauerte; vielmehr werden die aufeinanderfolgenden Handlungen durch fortgesetztes Wollen realisiert und es bedarf der unausgesetzten Spannung der Willensenergie, um durch eine Zeitstrecke hindurch den Zweck festzuhalten und die ihm untergeordneten Willensimpulse hervorzubringen (S. 201).“ Es ist also die Eigenart der psychischen Kausalität, dass die zur Erreichung eines Zweckes nötige Reihenfolge einzelner Handlungen nur durch fortgesetzte besondere Willensakte realisiert wird und es so fortwährender Spannung der Willensenergie bedarf, um bis zum Schlusse das Ziel sicher im Auge zu behalten. Indem so der Endzweck immer aufs neue das beherrschende Prinzip unseres Wollens wird, bildet sich die Konsequenz des Wollens. Diese ist nicht durch die mechanische, sondern die psychologische Kausalität bestimmt. Wenn wir irgend einen Zweck verfolgen, können wir nicht alles andere seelische Geschehen sistieren und die ganze Triebkraft unseres Seelenlebens eben auf eine Bahn leiten, vielmehr geht dieses ganze Getriebe nebenher weiter; die Sinne stehen immer neuen Eindrücken offen, die Einbildungskraft produziert alle möglichen neuen Assoziationen, diese ihrerseits erregen neue Gefühle und Begehrungen, aus denen neue Handlungen erzeugt werden. Es folgt eine Menge unwillkürlicher Reaktionen, Ermüdung, Abspannung u. s. w., welche in dem Bedürfnis nach Ruhe und Erholung sich auswirken. Also es entsteht eine ganze Reihe neuer Motive, welchen die Neigung innewohnt, sich zu Selbstzwecken zu verselbständigen. Da bedarf es anhaltender Selbstbeherrschung, diesem ganzen Heere neuer seelischer Anläufe siegreich entgegenzutreten. Negativ äussert sie sich in der Hemmung aller nicht erforderlichen Tätigkeiten, wodurch aller Zerstreutheit gewehrt, Konzentration und Sammlung bewirkt wird. Positiv äussert sie sich als Anspannung der Aufmerksamkeit und der physischen Kraft. Freilich bildet sich für die meisten untergeordneten Einzeltätigkeiten ein psychophysischer Mechanismus aus, wodurch wir in den Stand gesetzt werden, ganze Gruppen von Bewegungen mechanisch auszulösen. So setzen wir auch meist den Zweck nur im allgemeinen uns vor und überlassen dabei die

Einzelheiten der mechanischen Tätigkeit. „Die Zwecke des vernünftigen Menschen sind grösstenteils allgemeiner Natur; sie bestehen in Regeln, die sagen, dass wenn bestimmte Fälle eintreten, so und so gehandelt werden soll: und indem er diese Zwecke in langen Reihen von einzelnen konkreten Fällen verwirklicht, bildet sich ein Habitus des Wollens aus, den die Unterordnung des einzelnen Wollens unter jene festen Zwecke zur Gewohnheit werden lässt (S. 207)." Auch bei den rechtlichen und sittlichen Grundsätzen sind uns die Prämissen des Handelns zur Gewohnheit geworden und kommen uns bei der Subsumtion des Einzelfalls unter die Regel zumeist gar nicht mehr zum Bewusstsein. Die unzähligen nach derselben Richtung gehenden Willensakte verdichten sich zum Trieb, dem auf physiologischer Seite das Ausgefahrenwerden bestimmter Nervenbahnen entspricht, so dass schon bei einem leisen Anstoss gleich der gesamte Willensakt sich auslöst. Dieser Umstand gibt unserem Handeln Sicherheit, Leichtigkeit, Fertigkeit und ist besonders auch für das sittliche Handeln eine wertvolle Beihilfe.

Wir haben nun noch den Ertrag der seitherigen psychologischen Untersuchung für das in Frage stehende Problem herauszustellen.

III. Ertrag der Analyse des Willens für die Frage der Willensfreiheit.

Vor allem tritt uns *eins* bei der psychologischen Analyse immer deutlicher entgegen: die *Gesetzmässigkeit seelischer Vorgänge*. Wir tun recht daran, das Gesetz der Kausalität als „regulatives Prinzip" auf die *seelische* Wirklichkeit ebenso auszudehnen, wie auf die körperliche Welt. Denn ob wir die relativ einfachen oder die höheren und verwickelten Äusserungen des Willenslebens untersuchen, überall finden wir *weitgehende Zusammenhänge, Bedingtheiten und Kausalitätsreihen*. Nirgends ist Platz für freie Willkür, überall zeigt sich Verursachung und Motivation unseres Wollens. Freilich haben wir auch gefunden, dass der Begriff „*Wille*" gar vieldeutige Schattierungen hat. Die empirische Analyse zeigt uns eben nur viele einzelne Wollungen, nie aber den Willen als etwas dinghaft Wirkliches, das neben und hinter den Funktionen des Wollens existieren würde. Vom empirischen Standpunkt können wir nur von einer denkenden, fühlenden, *wollenden Persönlichkeit* reden, gleichwohl haben aber alle Äusserungen der letzteren solche

charakteristische Merkmale, dass wir dieselben wohl unter dem Gesamtnamen „Wille“ zusammenfassen können. Wenn wir darum auch zugeben müssen, dass die wissenschaftliche Untersuchung gut daran tut, mit Windelband (12 Vorlesungen über Willensfreiheit 1904) die drei Phasen des Handelns, Wählens und Wollens im Ablauf des Willenslebens auseinander zu halten, so dürfen wir darüber doch nicht vergessen, dass es sich dabei überall nur um die verschiedenen Stadien einer und derselben psychischen Funktion handelt, und dass darum auch die Frage nach der Willensfreiheit eine wesentlich einheitliche Antwort erheischt. Und da müssen wir uns überall zum Begriff der psychischen Determination bekennen. Die Freiheit unseres Handelns, d. h. also dasjenige Stadium, bei dem der Wille sich in die leibliche Bewegung, die Handlung, umsetzt, wird zudem noch von aussen her scharf begrenzt. Weder vermag der Mensch alles zu tun, was er will, noch ist alles, was er tut, von ihm gewollt. Die Willkürlichkeit unseres Handelns hat ihre unübersteigbare Grenze an der unwillkürlichen Gesetzmässigkeit, wie sie durch die Natur der Dinge, die soziale Umgebung und vor allem durch den psychophysischen Mechanismus hervortritt.

Der Hauptpunkt der psychologischen Analyse aber betrifft die Frage nach der Freiheit des Wählens. Gibt es motivloses Wählen? Wir glauben, dass die psychologische Zergliederung dies verneint. Denn dass ich mir manchmal die Wahl erspare und mein Tun der Willkür des psychophysischen Mechanismus überlasse, darf doch nicht im Sinne des liberum arbitrium indifferentiae ausgedeutet werden; gerade dieser Verzicht auf einen Entscheid ist immer genügend motiviert und die wahren Motive zeigen sich sofort wieder, sobald das Tun aus der Sphäre des Gleichgültigen und Belanglosen in diejenige des für mich irgendwie Wertvollen und Bedeutsamen übertritt. Darum müssen wir doch recht vorsichtig sein mit unserem Pochen auf die „freie Wahl“, hinter dem „freien“ Entschluss verbirgt sich für den tiefer Blickenden überall Abhängigkeit und Bedingtheit. Wir denken uns freilich hintendrein die Möglichkeit, wir hätten statt der wirklich apperzipierten Vorstellungen oder Handlungen andere bevorzugen können oder wir sind uns sogar eines gewissen Schwankens bewusst, das der wirklichen Handlung vorausging. Diese Selbstbeobachtung beweist aber noch gar nicht, dass der Wille nur sich selbst bestimme, unter den verschiedenen Möglichkeiten rein aus

sich selbst entscheide und im Willensakte selbst sich die Richtung auf seinen Zweck gebe, also ohne weitere psychologische Ursachen den absoluten Anfang irgend eines Geschehens setze. Auch das Schwanken vor dem Eintritt der Willensentscheidung zeigt nur soviel an, dass in vielen Fällen der Wille unter der gleichzeitigen Wirkung mehrerer psychologischer Ursachen steht, die denselben nach verschiedenen Richtungen zu ziehen streben. Ohne dies würde der Wille überhaupt nicht ins Schwanken kommen. Wenn dann das wollende Subjekt schliesslich einer Ursache oder einem Ursachenkomplex nachgibt, so beweist dies eben nur, dass diese eine Ursache oder ein Zusammenwirken mehrerer die stärkste Wirkung auf dasselbe ausgeübt hat. Durch die Entscheidung erkennen wir die Intensivität der widerstreitenden Motive.

Nun leugnet ja auch der gemässigte Indeterminismus nicht, dass der Wille Motiven folge — eigentlich müsste er es aber leugnen — und so gesteht er in gewissem Sinne psychologische Bedingungen für das Wollen zu. Aber das Motiv unterscheide sich, so behauptet er, von jener zwingenden Ursache, wie sie im Naturmechanismus herrschend ist, gerade dadurch, dass es den Willen nicht determiniere, sondern nur inkliniere. Die Motive sollen also das Wollen mehr oder weniger anziehen, sollen ihm die Wahl erschweren oder erleichtern, aber was dem einen oder dem anderen Motiv zum Siege verhelfe, das sei schliesslich doch nur der Wille selbst, der als eine Art souveräner Schiedsrichter über den Motiven stehe und so betätige sich eben die Freiheit desselben bei der Entscheidung in der völlig freien Wahl zwischen den einwirkenden Motiven. So stellt auch Wentscher den Entscheidungsakt des Willens dar. „Die Entscheidung selbst, durch die wir die Reflexion über unser zu wählendes Verhalten zum Abschluss bringen, steht keineswegs überall in notwendigem Zusammenhange mit den Ergebnissen, zu denen diese uns geführt hat. Oft genug nehmen plötzlich auftretende starke Gefühlsregungen der Reflexion wieder das Heft aus der Hand, so dass wir nun mit einem Gewaltstreich dem Spiel ein Ende machen und ein Verhalten einschlagen, das jene Ergebnisse vollständig verleugnet. Das zeigt schon, dass den Momenten der Reflexion als solchen keine absolute Bewegkraft unserem Willen gegenüber zukommt, die sich unter allen Umständen durchzusetzen imstande wäre. Und wirklich stellt sich für unser Bewusstsein das Verhältnis vielmehr so dar, als ob der Wille die Motive nur

anhört, immer aber sich vorbehält, sich ganz aus sich heraus zu entscheiden; so erscheint denn auch die Willensentscheidung vielmehr als Verstärkung und Bestätigung des Motivs, für das er sich entschieden, als dass man von einer schon vorher vorhandenen überlegenen Stärke dieses Motives gegenüber den anderen reden könnte (Ethik I, S. 254)." Die Motive sind nach Wentscher „durchaus subjektive Faktoren, eigene Geschöpfe unseres Willens (!), wenn sich dieser auch freilich zumeist nur in naiver Anerkennung und Festlegung in uns vorgefundener Neigungen betätigen sollte. Neben den so entstandenen Motiven gibt es freilich auch solche, die erst während der gegenwärtigen Reflexion über das einzuschlagende Verhalten in uns auftauchen; doch sind diese prinzipiell durchaus, wie jene, zu beurteilen. Auch sie stellen durchaus eigene Willensentscheidungen dar, nur in wesentlich verkürzter Form und unter relativ geringer Beteiligung der Reflexion; diese Willensentscheidungen können trotz ihrer zeitlichen und inhaltlichen Verflochtenheit in die Überlegung unseres gegenwärtigen Verhaltens doch unabhängig neben dieser hergehen (!), um erst, nachdem sie so zustande gekommen, nun ihrerseits in jene vorliegende Entscheidung bestimmend einzugreifen (ebenda S. 253 f.)."

Nun sind die Motive freilich subjektive Faktoren, aber nur in dem Sinne, dass sie immer nur in ihrem bestimmten Verhältnis zu meiner Persönlichkeit bestimmende Kraft auf mich haben, nicht aber in dem Sinne, als ob sie ausschliesslich Verdichtungen der von mir früher vorgenommenen Willensentscheidungen wären. Der Wille ist nicht so unabhängig, wie Wentscher sich die Sache denkt. Er braucht das Bild vom Audienzgeben. Nun gut — bleiben wir dabei! Ein Herrscher gibt seinen Untertanen Audienz, behält sich aber vor, sich nachher ganz frei zu entscheiden. Es gibt hier nur zwei Möglichkeiten. Entweder er überlässt die Sache dem Zufall, dann ist es kein Entscheid. Will er sich aber entscheiden, dann ist das Vorbringen seiner Untertanen nicht ohne Einfluss auf ihn. Er wird, durch die Nichtigkeit oder das Schwergewicht ihres Vorbringens bestimmt, seine Entscheidung fällen.

Nun ist es freilich ganz richtig, dass alle Motive zusammen noch nicht die Handlung bestimmen. Denn dabei ist nicht in Rechnung gezogen das ganze Gewicht der durch Erziehung, Lebensschicksale und angeborene Eigenschaften ausgeprägten Persönlichkeit des Wollenden, die wir als seinen „Charakter" be-

zeichnen. Was den Menschen vor allen Motiven determiniert, das ist eben sein Charakter. Je unveränderlicher derselbe ist, um so eher werden wir uns getrauen, die Richtung der Wahl zu bestimmen, die ein Mensch einschlagen wird, wenn bestimmte Motive an ihn herantreten. Der Charakter aber birgt eine ganze Summe von psychischen Ursachen in sich, deren Totalwirkung wir abschätzen, wenn wir die mutmassliche Handlungsweise eines Menschen aus seinem Charakter vorauszusagen unternehmen. Die an jeder Willenshandlung teilnehmenden Faktoren lassen sich in zwei Gruppen sondern, die vorübergehenden, in der Form aktueller Motive gegebenen und die bleibenden, die in der Kausalität des Charakters zu einer Totalität zusammengefasst sind (Wundt, Ethik II, S. 85). Der Charakter bildet im Motivationsprozess das ausschlaggebende Element. „Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist. Ein Mensch, welcher den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Kausalität seiner gesamten geistigen Vergangenheit determiniert wird, handelt nicht frei, sondern er ist ein Spielball seiner Triebe, die durch die jeweils im Bewusstsein anzutreffenden Motive erregt werden (Wundt, Ethik II, S. 84)."

Suchen wir jetzt noch eine zusammenfassende Antwort auf die im dritten Abschnitt gestellte Frage zu geben, so finden wir:

Weder auf dem Gebiete der Moralstatistik noch auf dem der Psychologie ist die Theorie des Indeterminismus aufrecht zu erhalten. Auch das Wollen des Menschen ist kausiert. Der theoretische Materialismus ist zwar überwunden, nirgends sind die psychischen Erscheinungen mit den physiologischen Prozessen zu identifizieren, nirgends ist das menschliche Wollen als Folge von äusserlich und mechanisch wirkenden Ursachen aufzufassen, um so mehr aber besteht der psychologische Determinismus zu Recht, der in dem Wollen des Menschen die Folge der ganzen inneren Gesetzmässigkeit des geistigen Lebens sieht. Dafür spricht vor allem die Kontinuität des gesamten Seelenlebens und die durchgängige Abhängigkeit des Wollens von seinen Motiven. Auch das sittliche Wollen macht hierbei keine Ausnahme, gerade das entschiedenste und sittlichste Wollen ist sich ganz klar und deutlich seiner Beweggründe bewusst.

Zum Abschluss unserer Untersuchung haben wir nun noch das Problem in bezug auf das religiös-sittliche Gebiet zu erörtern.

Vierter Abschnitt.

Welche Bedeutung hat die Theorie des Indeterminismus für Religion und Sittlichkeit?

Der letzte Widerstand gegen den Determinismus hat seinen Sitz in Bedenken gegen seine Konsequenzen mit Rücksicht auf Moral und Religion. Wenn nun auch schon im seitherigen Gange der Untersuchung überall gewisse Streiflichter auf das religiöse und ethische Gebiet gefallen sind, so müssen doch in diesem Abschnitt noch einmal die Hauptpunkte der prinzipiellen Bedeutung des Indeterminismus und des Determinismus für Religion und Sittlichkeit zusammengestellt werden. Mit einer genauen Analyse des sittlichen Charakters hat unsere Erörterung des Problems abzuschliessen.

§ 10.

Indeterminismus und Religion.

Sünde, Gnade, Vorsehung, das sind die Hauptbegriffe, um deren Verständnis und Deutung sich hier der Kampf der Meinungen dreht. Das religiöse Gefühl hat nur das eine Interesse am Indeterminismus, den Ursprung des Bösen nicht aus Gott abzuleiten, vielmehr die Sünde als eine aus dem freien Wollen des Menschen hervorgegangene Tat festzustellen, im übrigen ist auf dem Gebiete der Religion der Determinismus als religiöser, d. h. in seinem Ausgangspunkte von der Absolutheit des göttlichen Geistes in unwiderleglichem Vorteile. Die Zeiten religiöser Begeisterung haben sich immer zum Determinismus geneigt, Glaubenshelden wie Paulus und Luther haben der göttlichen Allmacht und Gnade gerne das Opfer der menschlichen Freiheit gebracht, in ihrer tiefinnerlichen Religiosität war ihnen Gott alles in allem, sie selbst fühlten sich nur von seinem Leben getragen.

Welches „religiöse“ Interesse hat der Indeterminismus an der Behauptung der Willensfreiheit?

Er wird nicht anstehen, sich darauf zu berufen, dass auch in dem innigsten religiösen Verhältnis die Freiheit nicht untergehen dürfe, denn es stehe hier immer wieder ein menschliches Ich einem göttlichen Du gegenüber, somit Persönlichkeit gegen Persönlichkeit; das setze aber die Freiheit voraus, nur in einem solchen „ethischen" Verhältnis sei einer würdigen Stellung des Geschöpfes zum Schöpfer Gewähr geleistet.

Wenn wir auch, argumentieren die Indeterministen weiter (vergl. z. B. Kittel a. a. O. Abschn. I, Kap. 2), der tiefen Demut unserer reformatorischen Väter unsere Anerkennung nicht versagen, wenn wir auch dem unerbittlichen Wahrheitsernste uns nicht verschliessen können, mit dem sie in den Abgrund menschlicher Verderbnis hineinleuchteten und den Druck menschlicher Schuld empfanden, volle Wahrheit ist ihre Anschauung nicht, denn sie widerspricht den Erfahrungen des Lebens.

Sollte ferner Gottes Ehre wirklich damit gedient sein, wenn sich der Mensch in absoluter Abhängigkeit von ihm fühlt? Könnte dann das tatsächlich gar nicht vom Menschen, sondern einzig und allein von Gott gewirkte Handeln auch nur das Geringste zur Vermehrung seines Ruhmes beitragen? Nein, gerade das Interesse, Gott so hoch als möglich zu stellen, führt zur Annahme der Freiheit. Erst wenn der Mensch durch das von Gott ihm geschenkte Vermögen selbständig, ja widergöttlich handeln kann, Gott aber Menschenrat und Menschenwillen bricht und hindert, erprobt sich am deutlichsten Gottes Kraft und Herrlichkeit. Ferner liegt es ja im Begriff der Allmacht, dass sie auch ihrer selbst mächtig sein muss; sie kann sich selbst insoweit beschränken, dass sie anderen Wesen zum Zweck selbständiger Willensentscheidung einen gewissen Spielraum verstattet, das Wirkungsgebiet des freien menschlichen Willens bleibt trotzdem so eng beschränkt, dass dadurch die Weltordnung Gottes nicht im mindesten gestört werden kann. „Die Frage kann nur sein: ist diejenige Vollkommenheit die höhere, welche imstande ist, eine Welt freier Wesen mit eigener, selbständiger Regsamkeit hervorzubringen und zu diesen Wesen in ein ethisches Verhältnis zu treten mit der Möglichkeit wechselseitiger Beeinflussung? Oder würde es eine grössere Vollkommenheit für jenes höchste Wesen sein, eine automatenhafte Welt blosser Marionetten zu schaffen, um dann das Bewusstsein zu haben, nichts werde zu irgend einem Zeitpunkte geschehen können, was seine Allwissenheit nicht

genau vorhergesehen hätte? Bei solcher Fragestellung aber kann die Antwort wohl kaum zweifelhaft sein (Wentscher a. a. O. S. 333)."

Auch ist ja, fahren die Indeterministen fort (so z. B. Rümelin, Red. und Aufs. S. 415 ff.), das religiöse Grundgefühl nicht das, dass der einzelne für sich gar nichts bedeute und eben nur eine grosse Null im Weltganzen sei; nein im Gegenteil: in der Gemeinschaft mit der Gottheit werde ich dessen inne, dass auch ich, mein verborgenes Leben mit seinen alltäglichen Geschicken mit aufgenommen sei in den Ratschluss der höchsten Ordnungen, dass auch ich dazu berufen sei, handelnd und leidend zu deren Verwirklichung beizutragen. So erlebe ich in der Religion nicht bloss das Gefühl vollkommener Abhängigkeit von Gott, sondern ebenso die Gewissheit der Aufnahme und Einrechnung meiner Person in seinen allumfassenden Weltplan, ich bin mir als religiöser Mensch dessen bewusst, dass ich, wenn auch eine kleine Weltparzelle, so doch kein unbeachtetes Glied an dem gesamten Weltkörper bin. Des Nichts durchbohrendes Gefühl ist nicht das letzte Merkmal im religiösen Leben, vielmehr das gegenseitige Verhältnis von Person zu Person; die fromme Sage vom Ringen des Erzvaters Jakob mit Gott prägt dies richtiger in die Worte: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn." Goethe trifft hier in seinen herrlichen Worten weitaus besser ins Zentrum, wenn er sagt:

„In unseres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten,
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Wir heissen's: Fromm sein."

Nun erhebt sich aber für uns die Frage: Wie kam es dann, dass die religiöse Position eines Luther und Calvin, die doch alle und jede freie Sittlichkeit zu ersticken und zu erdrücken schien, tatsächlich solche ungemein kräftige sittliche Persönlichkeiten erzeugte?

Darauf könnte der Indeterminismus antworten: Zum Teil waren die Reformatoren dies nicht durch, sondern trotz ihrer deterministischen Anschauung, sie zogen aus ihren religiösen Prämissen nicht die logischen Schlussfolgerungen für das sittliche Gebiet, es war mehr Stimmung und religiöses Bedürfnis, als klare theoretische Einsicht, zum Teil aber erlebten sie gerade

in ihrem religiösen Determinismus eine Kraft sittlicher Freiheit, die sie weit über die eigene Person und die Welt hinaushob und in der völligen Abhängigkeit von Gott die völlige Unabhängigkeit von den Menschen und dem Geschicke erleben liess, es gab ihnen Beruhigung, sich überall getragen und geleitet zu wissen von einer Macht, die dem Schicksal und den Kräften der Natur gewachsen war, es war, wie die Schrift es nennt, „die Freiheit der begnadigten Kinder Gottes".

Ähnlichen psychologischen Erscheinungen begegnen wir auf dem fatalistischen Boden des Islam. Auch hier hat der starre Vorsehungsglaube eminent tatkräftige Persönlichkeiten erzogen, wenngleich allerdings hiezu die eudämonistische Hoffnung auf ein Paradies höchster sinnlicher Lust noch weit mehr mitgewirkt haben mag.

Speziell nun aber zeigt sich nach der Lehre des Indeterminismus die Bedeutung der Freiheit für die Religion auf der Stufe des Christentums in der Idee der Vergebung. Das Gut der Vergebung kann sich nur derjenige aneignen, der das Bewusstsein der Schuld hat. Schuld aber setzt Verantwortung, diese Freiheit voraus (vergl. hiezu besonders Friedrich Traub: Die sittliche Weltordnung, Freiburg, 1892 S. 59 ff.).

Das Christentum als die Religion der Versöhnung und Erlösung setze ein durchaus sittliches Verhältnis des Menschen zu Gott voraus. Wohl werde dem schuldbeladenen Menschen das höchste religiöse Gut in der Form freier Vergebung der Schuld von seiten Gottes zuteil, allein dieses freie Gnadengeschenk Gottes fordere doch eine durchaus sittliche Vorbedingung, nämlich die Erkenntnis und das Bewusstsein der Schuld, das ja in sich selbst eine schmerzvolle Anerkennung des sittlichen Ideals enthalte. Wo immer Sünde vorhanden sei, da werde der Mensch in einen Widerspruch verstrickt, der nur im Glauben an die Vergebung seine Lösung finden könne. Einerseits lähme das Schuldbewusstsein alle Tatkraft, der Mut und die Freudigkeit zum sittlichen Tun müssten verkümmern; andererseits stelle das absolute Sittengesetz auch an den schuldbeladenen Menschen die Forderung, seinen sittlichen Aufgaben nachzukommen. Dieser Widerspruch könne nur dadurch gelöst werden, dass die Schuld vergeben und dadurch der sittlichen Betätigung wieder Raum verschafft werde.

So erhebt sich also für den Indeterminismus aus dem Problem der Schuld die Idee der Vergebung. Die unerlässliche Vor-

bedingung für die letztere aber ist das Bewusstsein der Verantwortlichkeit und mithin der Freiheit. Verträgt sich mit dem Glauben keine Freiheit, das ist hier die Meinung, dann ist eben der Glaube auch keine sittliche Tat, der Unglaube keine Schuld, die Verwerfung oder Annahme der göttlichen Gnade ist dann nichts weiter als ein ethisch indifferenter Akt der Notwendigkeit ohne allen Wert oder Unwert. So ergibt sich für den Indeterminismus die Schlussfolgerung, dass der Determinismus dem sittlichen Charakter der christlichen Religion nicht gerecht werde, während der Indeterminismus mit seiner Behauptung der Freiheit diejenigen Bedingungen gewährleiste, ohne welche eine vollkommene Religion nicht gedacht werden könne.

Demgegenüber ist aber immer wieder darauf hinzuweisen, wie die persönliche und geschichtliche Erfahrung den Beweis liefert, dass das religiöse Bewusstsein schon seiner Natur nach beim Determinismus sich besser befriedigt findet und wie es nicht von ungefähr ist, wenn in allen wirklich religiösen Epochen der Geschichte deterministische Strömungen Oberwasser haben, während ein übertriebenes, völlig unberechtigtes Freiheitsbewusstsein, wie es in unseren Tagen so leicht sich dem oberflächlichen Denken anbietet, notwendig auch religiöse Indifferenz und Gleichgültigkeit in seinem Gefolge haben muss. Die katholische Kirche mit ihrer ausgeprägten, auf dem Fundament voller Willensfreiheit ruhenden Werk- und Verdienstlehre ist ein warnendes Beispiel, wie der Indeterminismus das religiöse Empfinden veröden und entleeren kann. Andererseits ist nicht zu vergessen, dass der Determinismus besonders tiefe Wurzeln gerade in derjenigen Zeit geschlagen hat, die wir als die geisterfüllte Jugendzeit des Protestantismus feiern, im Geiste derjenigen Männer, die Reformierte wie die Lutheraner als die gottbegnadeten Väter des evangelischen Glaubens verehren. Ein Luther und ein Calvin haben, gestützt auf den grössten Lehrer der älteren Kirche, den Kirchenvater Augustin, aus tiefinnerlichem religiösem Interesse sich für den Determinismus entschieden. In diesem Punkte war es sicherlich nicht bloss Eigen- und Starrsinn, was sie mit zäher Energie auf ihrem Standpunkte beharren liess, sondern das ausgesprochen religiöse Bedürfnis, das eben zu manchen Zeiten und in manchen Gemütern mit elementarer Gewalt sich Geltung zu verschaffen weiss, so dass das Pochen auf die sittlichen Anrechte des Menschen Gott gegenüber

wie eine promethëische Auflehnung erscheint. Diese Helden christlicher Religiosität wollten nichts von eigenem Tun, von eigener Ehre, von eigenem Verdienst, von eigenem Guten, von eigener Erlösung wissen — Gottes Allmacht, Gnade und Barmherzigkeit sollte einzig und allein den Ruhm haben, das Menschenherz aber ebenso unumschränkt seine tiefe Unwürdigkeit und das Verderben seiner Sünde.

Der Ausgangspunkt ist für beide Reformatoren allerdings nicht ganz derselbe, für Calvin stand die Absolutheit Gottes, für Luther das Bewusstsein menschlichen Sündenverderbens oben an. Gottes Allmacht, Grösse und Majestät gilt Calvin als etwas so Überragendes, dass daneben kein Platz mehr ist für irgendwelche selbständige Regung des menschlichen Willens. Zu seinem ewigen Heile oder Verderben kann das geringfügige sterbliche Menschenkind der überwältigenden Majestät Gottes gegenüber nicht das geringste tun. Der Mensch bleibt immer rein passiv, ein unabänderlicher göttlicher Ratschluss prädestiniert ihn zum einen oder anderen Schicksal. (Calvin, Instit. III, 21, 5. 23, 8.) Ähnlich Zwingli: „Neben der absoluten göttlichen Kausalität kann ein menschlich freier Wille nicht bestehen. Wäre irgend ein menschliches Tun der göttlichen Absolutheit entzogen, so wäre die Gottheit nicht Gottheit, die Providenz nicht Providenz (Öhler, Symbolik, Tübingen 1876, S. 478).“

Luther seinerseits geht von dem Gedanken des tiefen allgemeinen Sündenverderbens der menschlichen Natur aus. In seiner Schrift „de servo arbitrio“, einer auf des Erasmus Schrift „de libero arbitrio“ ihm abgenötigten Replik, sieht er die Menschheit so sehr unter der Macht des Bösen, dass der freie Wille des Menschen zum Guten nicht nur geschwächt und gebunden, sondern überhaupt nicht vorhanden ist. Nur in abstracto ist das arbitrium ein wandelbares, in concreto ist der Wille immer determiniert, ein merum et purum velle im Menschen anzunehmen ist merum figmentum. „Humana voluntas in medio posita est ceu jumentum: si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus; si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in ejus arbitrio, at utrum sessorem currere aut eum quaerere (Öhler a. a. O. S. 470 ff.).“ Gott wirkt auch noch in den böse gewordenen Kreaturen, aber umgetrieben durch Gottes allmächtige Gewalt können sie nur Böses tun, wie der Reiter, wenn er noch so sehr auf ein hinkendes

Pferd hineinschlägt, es doch zu keinem gesunden schlägt. Der Mensch hat nur dispositiva qualitas et passiva aptitudo, sich zum Bösen führen und leiten zu lassen, was bei Tieren und Bäumen nicht der Fall ist. Vom Menschen, der so, wie er ist, ohne Gnade nichts als Böses wollen kann, muss der Ausdruck „servum arbitrium“ gebraucht werden. Auch die Bekehrung ist von Anfang bis zum Ende ausschliesslich Gottes Werk (Öhler, S. 471 f.).

Auch Melanchthon, der übrigens durch Luthers extremen Standpunkt bedenklich gemacht, seine Anschauung später wesentlich modifiziert hat, hatte im Jahre 1521 (Erste Ausgabe der loci) ausgerufen: „Es gibt keine Freiheit unseres Willens; Gott wirkte den Ehebruch eines David so gut, wie die Berufung eines Paulus.“ „Nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas. Eveniunt omnia secundum divinam praedestinationem, cum externa opera tum internae cogitationes in omnibus creaturis (Öhler a. a. O. S. 473).“ Später in Art. XVIII der Augustana heisst es dann: „Vom freien Willen wird gelehrt, dass der Mensch etlichermassen einen freien Willen hat, äusserlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift; aber ohne Gnad, Hilf und Wirkung des heiligen Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig werden, Gott herzlich zu fürchten oder zu glauben oder die angeborene böse Lust aus dem Herzen zu werfen; sondern solches geschieht durch den heiligen Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird. Denn Paulus spricht 1. Kor. 2, 14: Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes (Müller, symb. Bücher, 6. Aufl. 1886, S. 43).“ Hier wird also die Willensfreiheit für die justitia civilis, aber auch nur für diese zugegeben.

Die Frage über den Einfluss dieser Lehre auf das praktische Leben behandelt Luther ähnlich wie Calvin. Er hält sich vor allem an das Tröstliche, das in dem Gedanken an die Unveränderlichkeit der göttlichen Ratschlüsse liege. Wer wird sich noch, fragt er weiter, bemühen, sein Leben zu verbessern? „Nullus neque etiam ullus poterit. Corrigentur autem electi et pii per spiritum sanctum, ceteri incorrecti peribunt.“ Wer wird noch glauben, dass Gott ihn liebe? „Nullus hominum credet neque poterit; electi vero credent, ceteri non credentes peribunt, indignantes et blasphemantes, sicut tu hoc facis.“ Wozu gibt denn Gott noch Gebote? Das tut er, wie ein Vater, der seinen Kindern zum Bewusstsein bringen will, dass sie ohne ihn nichts vermögen. Warum aber führt Gott nur einen Teil durch Christum zum Heil?

Hier verweist Luther auf den Unterschied zwischen dem verborgenen und geoffenbarten Willen Gottes, zwischen dem Deus praedicatus et absconditus. Der Mensch hat sich an das Wort zu halten: „Nunc autem nobis spectandum est verbum relinquendaque illa voluntas imperscrutabilis; verbo enim nos dirigi, non voluntate illa inscrutabili oportet. Satis est nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis. Quid vero, cur et quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere aut tangere, sed tantum timere et adorare (Öhler a. a. O. S. 473)."

In diesen Extremen ist die evangelische Kirche den Reformatoren nie gefolgt. Luther hat auch dieses Stück seiner Lehre später vielfach abgeschwächt und umgebogen, wenn auch nie widerrufen. Jedenfalls hat er später entschieden betont, dass, wenn auch nicht auf dem geistlichen, so doch auf dem Gebiet des äusserlich bürgerlichen Lebens, also innerhalb einer niedereren Betätigungssphäre (justitia civilis) der Mensch freien Willensentscheid habe. Dabei bleibt ihm aber Gottes Majestät und Gnade, ebenso wie des Menschen tiefes Sündenverderben so unwandelbar bestehen, dass der menschliche Wille ohne die göttliche Gnade etwas wahrhaft Gutes weder tun noch wollen könne. Dies bleibt auch im wesentlichen der Standpunkt der lutherischen Bekenntnisschriften des Reformationszeitalters, welche auch darin mit Luthers späterer Ansicht übereinstimmen, dass sie eine absolute Prädestination ablehnen.

In neuerer Zeit vertritt einen ausgesprochen religiösen Determinismus Chr. Schrempf („Menschenlos." Stuttgart, 1900). In gewohnter dialektischer Schärfe reflektiert der Verfasser über die Unvereinbarkeit göttlicher Absolutheit und menschlicher Freiheit, göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Schuld. Wie nicht anders von ihm zu erwarten ist, lehnt er jeden vermittelnden Gedanken rundweg ab und sucht das Problem zu Ende zu denken, komme dabei heraus, was da wolle. Es ist „Menschenlos", tatsächlich nicht anders handeln zu können, als man gehandelt hat und doch immer von dem drückenden Gefühl der Schuld geplagt zu werden in dem Gedanken: „Du solltest ein anderer sein." Er kommt zu dem Resultat: „Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist also gar nicht der Art, dass die Begriffe Recht und Unrecht, Schuld und Strafe, Empörung und Unterwerfung darin einen Sinn hätten! Hat es etwa einen Sinn, dass der Mensch sich durch den Wurm beleidigt findet, den

Wurm für eine Beleidigung straft? Und das Missverhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist noch schreiender als das zwischen dem Menschen und dem Wurm! . . . . . Hiob hat Recht. An einem unbedingt übergeordneten Wesen kann sich ein unbedingt untergeordnetes Wesen nicht verschulden. Seine Kreatur kann der Mächtige höchstens verachten, nicht strafen; und auch die Verachtung hat keinen Sinn, wenn die Kreatur (mit oder ohne Wissen) niemals etwas anderes ist und wird, als eine Kreatur des unbedingt Übermächtigen (a. a. O. S. 22)." „Der letzte Urheber der Schuld ist Gott selbst (S. 39)." Hier steht Schrempf ganz auf dem Standpunkt der antiken Tragödie. „Dass der Mensch erkennt, sein Leiden hätte sich vermeiden lassen, wenn er nur da und dort anders ‚richtiger' gehandelt hätte, zieht bei der geistigen Organisation des Menschen sofort den sehr überflüssigen Wunsch nach sich: „Dass ich es doch anders gemacht hätte!" und dieser törichte, abstrakt verständige, in concreto sinnlose Wunsch verwandelt sich bei der Organisation des Menschen sofort in den Vorwurf: „warum bin ich doch nicht besonnener, besser gewesen!" Die nächste beste Antwort fällt ihm natürlich zuletzt ein: „weil ich eben nicht gescheit, nicht gut war! . . . . Und so leidet der Mensch erst recht (S. 39)." „Auch der Schuldige leidet unschuldig; seine Schuld ist nur eine Steigerung, nicht eine Rechtfertigung seines Leidens; das ist das wirkliche Rätsel des Menschenloses (S. 40)." „Im Augenblick der Tat tut der Mensch immer das Rechte, — und wenn er gar die Mutter erschlägt (Ödipus), die Unschuld verkauft, Himmel, Erde und Hölle lästert, und wenn er auch nur eine Zigarre raucht, einen Schoppen trinkt, der ihm schlecht bekommt (S. 51)." „Das Rechte ist nämlich im Augenblick der Tat nicht die Pflicht, das einfache Sollen, und freilich auch nicht das einfache Wollen, die blosse Nachgiebigkeit gegen die Neigung, sondern ein Sollen, bei dem das Wollen zu seinem Recht kommt, ein Wollen, bei dem das Sollen nicht um sein Recht kommt. Recht gegen Recht: das ist die Situation der Tat (S. 52)." Überall begegnen wir in der Schrempfschen Schrift dem fatalistisch-pessimistischen Motto: „Ich lebe nicht; ich werde gelebt (S. 101 ff.)." „Oder habe ich mir mein Leben gegeben? Nein! Habe ich mir meine körperliche, meine geistige Anlage gewählt? Nein! — Habe ich mir die Verhältnisse bestimmt, die Personen, die Erlebnisse, die

die ersten, fortwirkenden Eindrücke auf mich machten? Nein! (S. 101) u. s. w.“ Nun aber sucht Schrempf diese pessimistisch-fatalistischen Gedanken durch das ganze Schwergewicht des christlichen Glaubens an „die ewige Liebe Gottes“ auszugleichen. Also müsste ich mich zunächst nur darein finden, mit einer Liebe geliebt zu werden, die ich nicht verstehe. Also dürfte ich nur den Gedanken wagen, dass die Unverständlichkeit dieser Liebe aus ihrer Grösse fliesse, in der Höhe ihrer Absichten begründet sei. „Also müsste ich, um mein Leben zu verstehen, es von der Voraussetzung aus betrachten, dass es gerade so, wie es wurde, von der Liebe bestimmt worden sei (S. 118).“ „Durch den Glauben, dass ich mit allen Menschen von einer ewigen Liebe geliebt werde, wird zugleich die Art, wie ich mein Verhältnis zu anderen Menschen empfinde, gänzlich geändert (126).“

Schrempf ist ein scharfer Psycholog, aber er verfolgt seine Gedankengänge immer einseitig nur nach einer Richtung; was nicht in den dialektischen Fortschritt des Gedankens passt, bleibt beiseite. Es ist ganz richtig, dass wir sehr häufig in uns das Bewusstsein, nicht anders gekonnt zu haben, und das Schuldgefühl über unser Tun unvermittelt beisammen antreffen, aber ebenso bestimmt sind wir dessen gewiss, dass wir selbst die Täter unserer Taten sind und nicht eine fremde Macht durch uns handelt. Ferner gestattet die Erfahrung unserer weitgehenden Abhängigkeit auch andere Konsequenzen als die des schweratmigen modernen Pessimismus. Weltverachtung und Weltschmerz verbergen sich in der Tat bei Schrempf nur schwer hinter dem Bekenntnis zur „ewigen Gottesliebe“, zu der er seine letzte Zuflucht nimmt. Ist diese Überzeugung von der Liebe Gottes wirklich in uns gewurzelt, dann — meine ich — muss sie auch ein versöhnlicheres, helleres Licht auf unsere Weltanschauung werfen. Nicht verärgerte, sondern gelassene Resignation wird dann die Folge sein. Wir werden in unserer deterministischen Auffassung der Dinge einen heilsamen Dämpfer gegen himmelstürmenden Hochmut haben, wir werden uns bescheiden, unsere Ansprüche mässigen, die ermutigenden Erfolge unserer Kraft nicht übersehen, uns des Guten, das die Erde bietet, von Herzen freuen und es der „Liebe Gottes“ gegenüber weniger dankbaren Seelen überlassen, nur eben immer von der elenden Gebundenheit und erbärmlichen Sklaverei des menschlichen Daseins zu reden und den Hass gegen das „elende“ Leben so mit zu predigen. Spinoza

und Schleiermacher sind uns Beweises genug, wie der Determinismus ebensogut zu freudiger Weltaufgeschlossenheit führen kann als zu dem Standpunkt pessimistischer Verdrossenheit.

Wir kommen hier zu dem Resultat: Es stehen sich auch auf religiösem Gebiete zwei Anschauungen unvereinbar gegenüber. Die eine glaubt das religiöse Bedürfnis nur mit der Annahme des absoluten Determinismus befriedigen zu können, die andere will um des sittlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch auch der Freiheit ihr Recht gewahrt wissen. „Die eine unserem Zeitalter mit seiner ästhetisch gestimmten Vorliebe für pantheistische Gedankengänge und seiner Befangenheit in mechanistischen Theorien besonders naheliegend, glaubt, das religiöse Interesse erfordere die strenge Durchführung einer deterministischen Weltauffassung. Die andere, vor allem von ethischen Gesichtspunkten bestimmte, fordert ebenso nachdrücklich die Anerkennung eines Gebietes der Freiheit in den Einzelwesen (Wentscher a. a. O. S. 330)." Entsprechend sind auch die Vorstellungsweisen von der Gottheit sehr verschieden. „Die eine fasst vor allem die Unendlichkeit des Kosmos und seines Schöpfers ins Auge, häuft in ästhetischer Verehrung alle Vollkommenheitsprädikate auf ihren Gottesbegriff und will alles daraus getilgt wissen, was irgend als Schranke seiner Unbedingtheit und All-Einheit gedeutet werden könnte. Die andere Gottesauffassung will vor allem ethische Vollkommenheit in dem höchsten Wesen verehren dürfen. Und so soll auch die Schöpfung eine Welt ethischer Wesen hervorgebracht haben, die, wenn auch nur im kleinen und mannigfach beschränkt, das „Ebenbild der Gottheit" in sich tragen, Freiheit und Selbständigkeit in sich zu entwickeln imstande sind und so ein eigenes Leben sich zu gestalten, Ziele und Aufgaben nach eigenem Ermessen und auf eigene Verantwortung hin sich zu erwählen vermögen (ebenda S. 330)."

Auch wir glauben, dass der Fatalismus niemals das religiöse und sittliche Empfinden des Menschen zugleich befriedigen kann, immerhin wird das erstere stets mehr zum Determinismus neigen, insofern sein Kern doch das Gefühl unbedingter Abhängigkeit von der Gottheit bleibt, aber eine wissenschaftliche Entscheidung wird es auf diesem Gebiete des Glaubens niemals geben und „die Tatsache des Bösen und des Normwidrigen in der Welt bleibt gegenüber dem Gedanken einer einheitlichen ver-

nünftigen Weltursache, insbesondere also dem der göttlichen Weltschöpfung, ein undurchdringliches Geheimnis, ein niemals durch Menschenwitz zu lösendes Rätsel (Windelband, Vorlesungen a. a. O. S. 169)".

Wir kommen jetzt zum letzten Teile unserer Untersuchung, in dem wir die Konsequenzen aus den beiderseitigen Anschauungen für das moralische Gebiet ziehen wollen.

§ 11.

Indeterminismus und Sittlichkeit.

I. Indeterminismus oder Determinismus, wer hat die tiefere Moral?

Man wird wohl die Behauptung aufstellen dürfen, dass der Determinismus einerseits die oberflächlichsten, andererseits aber auch die tiefsten Systeme der Moral gezeitigt hat, während das Mittelland dem Indeterminismus bleibt. Wird der Determinismus als rein mechanischer Naturzwang in fatalistischem Sinne gedeutet, dann schwinden alle sittlichen Begriffe und es bieten sich keine sittlichen Massstäbe mehr für die Beurteilung menschlichen Wollens. Wird aber die spezifisch psychische Kausalität anerkannt, dann denkt der Determinismus in vielen Punkten auch sittlich tiefer als der Indeterminismus.

Zuerst müssen wir aber zur Anbahnung des Verständnisses für den Begriff der sogenannten „sittlichen Freiheit" einige sittliche Grundbegriffe erörtern. Das Sittliche tritt der wissenschaftlichen Betrachtung im wesentlichen in 3 Erscheinungsformen entgegen: 1. Voran stehen die sittlichen Gebote, die Normen, die sich in die Pflichtform eines „Du sollst" kleiden. Sie wollen nicht bloss unser äusseres Betragen, Auftreten und Zusammenleben regeln, vielmehr unser ganzes Leben, das äussere und das innere, das individuelle und das soziale normieren. Bieten sie sich uns auch nicht in der Form inhaltlich scharf umgrenzter Gebote, sondern vielmehr nur nach Art allgemeiner Richtungslinien dar, haben sie sich auch empirisch durch die Gebote des Rechts und der Sitte hindurch entwickelt, so kommen sie uns doch tatsächlich mit einer diesen Faktoren übergeordneten Sanktion zum Bewusstsein. Was uns in diesen Normen als „Soll" entgegentritt, ist das allgemeine sittliche Bewusstsein; dieses verleiht dem Einzelwillen sein Gesetz und dem Gesetze seine überragende Würde. Bestimmt man die sittlichen Normen nicht rein

formal, d. h. inhaltsleer, sondern sucht man ihnen irgend einen positiven Inhalt zu geben, so ist ein Konflikt derselben gegebenenfalls unausbleiblich; dieser Widerspruch liegt aber nicht in den Normen selbst, sondern nur in der Frage ihrer Anwendbarkeit im Einzelfalle, sofern wir eine Handlung nur dann sittlich heissen können, wenn sie im konkreten Falle der höheren Norm entspricht. Welches aber ist die höhere Norm? Bliebe dies nur dem subjektiven Instinkte, der individuellen Entscheidung von Fall zu Fall überlassen, dann gäbe es keine allgemeingültigen ethischen Prinzipien. Nun aber hat immer diejenige Norm den Vorzug, die dem umfassenderen Zwecke dient. „Dem individuellen geht daher der soziale, dem sozialen der humane Zweck vor (Wundt, Ethik II, S. 175). So ergibt sich die Abstufung: individuelle, soziale, humane Normen.

2. Diese Normen sind zugleich Massstäbe für unsere sittliche Beurteilung. Wir heissen Personen und Handlungen gut oder schlecht, indem wir prüfen, ob ihre Willensrichtung den Normen angemessen war oder nicht. Diese Beurteilungen sind für uns der Ausdruck gewisser Gefühle, sittlicher Werte. Es muss nun freilich die Möglichkeit offen bleiben, dass die Werte, die uns gefallen, im objektiven Sinn keine Werte sind. Die Werte für uns und die Werte an sich können auseinanderfallen. Sei dem, wie ihm wolle, wir können nur von den Werten für uns ausgehen. Wir müssen auf den gegebenen Schätzungsweisen als Tatsachen unseres Bewusstseins fussen und die Wertungen, wie sie im menschlichen Verhalten faktisch vorhanden sind, als Grundlage unseres Urteils benützen. Wie es im letzten Grunde zur Aufstellung und Abstufung der Lebenswerte kam, das wird sich empirisch niemals restlos erklären lassen, hier verlieren wir uns in den Tiefen menschlichen Seelenlebens: die Wurzeln für alle unsere Werturteile liegen in dem dunkeln Grund und Boden der menschlichen Psyche, die nun einmal so und nicht anders geartet ist. In dieser allgemeinen sittlichen Beurteilung treten uns Zustandswert, Personenwert und Fremdwert entgegen. Am Menschen ist etwas, das bleibt und etwas, das kommt und geht. Das Bleibende ist seine Persönlichkeit, das Wechselnde sein Zustand. Der reine Wert unseres Zustandes offenbart sich im Gefühl in den Formen der Lust, die wir begehren oder der Unlust, die wir zu meiden suchen. So ist das erste, was jedem gefällt

oder missfällt, der Wert oder Unwert seines Zustandes. Neben diesen wechselnden zuständlichen Werten erleben wir den bleibenden Wert unserer Person. Schönheit, Kraft, Klugheit, Ruhm, Macht sind solche Personenwerte, Hässlichkeit, Schwäche, Dummheit, Schande, Machtlosigkeit solche Personenunwerte. Der Zustandswert trifft nur Äusserliches im Vergleich zum Personenwert, der den innersten Kern unserer Persönlichkeit berührt. Hier treten überall höhere Schätzungen zutage, auf die auch der Geringste und Ärmste nicht verzichten will. Unser Wollen sucht aber auch Fremdwerte zu verwirklichen und zu fördern. Wir können z. B. rein selbstlos helfen, nicht in der Hoffnung auf Lohn und Verdienst, nicht um das Gefühl sympathischer Unlust los zu werden, sondern lediglich, weil ein unmittelbarer mächtiger Impuls die Herrschaft über unser Wollen gewinnt. Ähnlich erstrebt jeder, der sich auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst, der Sittlichkeit ohne Rücksicht auf Ruhm und Anerkennung, allein um der grossen Sache willen betätigt, besonderen Wert, nämlich das Wahre, das Schöne, das Gute, es sind dies die ideellen Fremdwerte. Entsprechend den sittlichen Normen geht nun auch die Wertbeurteilung dahin, dass diese Fremdwerte über den Personenwerten stehen. Besonders seit der von Christus verkündigten Sittenlehre, seit den grossen sittlichen Axiomen der Bergpredigt ist diese Erkenntnis im Menschengeschlechte nicht mehr untergegangen: „Fremdes steht über Eigenem“ (vergl. hiezu auch Schwarz, Psych. d. Willens § 3).

3. Für den Willen bilden diese Werte naturgemäss Zwecke, deren Verwirklichung er zu erstreben hat. So werden die sittlichen Werte oder Zwecke zu sittlichen Motiven, d. h. zu Triebfedern und Beweggründen für das sittliche Handeln. Auf der höchsten Stufe der Motivation finden wir die Vernunftmotive. Hier wird unser Wollen durch die Vernunftidee bestimmt, „dass die nächsten materiellen und intellektuellen Zwecke des Gemeinwesens einem idealen Zweck von absolutem Werte dienen, gegenüber dem der Wert des Einzeldaseins verschwindet. Als Vernunftmotive des sittlichen Handelns bezeichnen wir alle Beweggründe, die aus der Vorstellung der idealen Bestimmung des Menschen entspringen. Es liegt in der Natur dieser Vorstellung, dass sie immer nur in Annäherungen im Bewusstsein verwirklicht werden kann“. In den Vernunftmotiven ist uns „der unmittelbare Zusammenhang aller Einzelhandlungen

mit der Unendlichkeit der sittlichen Welt und die Einsicht, dass der individuelle Wille der Idee dieses Zusammenhangs entsprechen soll, zum klar bewussten Bestimmungsgrund des Handelns geworden (Wundt, Ethik II, S. 134 u. 136)".

„Freiheit im sittlichen Sinne" ist also überall da zu finden, wo die Motive der Vernunft herrschend geworden sind, Vernunft freilich nicht nur als System von Vorstellungen, sondern als Kraft des Wertens und Macht des Fühlens und Wollens, also als praktische Vernunft verstanden. „Wo die praktische Vernunft das entscheidende Motiv in der Apperzeption des Willenslebens bildet, wo moralische Grundsätze die stärksten Motive sind," da ist sittliche Freiheit vorhanden (Windelband a. a. O. S. 95). „Frei ist danach der Mensch, bei dem die sittlichen Motive die stärksten sind und jede Wahl entscheiden, unfrei der, welcher seinem auf den äusseren Reiz und die Lage des Moments bezogenen Triebe oder den daraus erwachsenden dauernden Willensrichtungen, den Leidenschaften folgt (Windelband a. a. O. S. 95)." Da aber kein Mensch sich nur durch Vernunftmotive leiten lässt, so ist auch kein Mensch im sittlichen Sinne vollkommen frei, vielmehr ist die sittliche Freiheit ein ideales Ziel, dem der empirische Mensch sich nur mehr oder weniger annähert. Je näher er aber dieser Freiheit kommt, um so mehr wird seine Wahlfreiheit begrenzt und eingeschränkt; dem sittlichen Menschen ist viel weniger erlaubt als dem sittlich Indifferenten. Dadurch, dass er die sittlichen Motive in sein Wollen aufgenommen hat, ist er überall aufs stärkste zum voraus bestimmt, er empfindet auch zunächst diese starke sittliche Motivation als Beschränkung seiner Freiheit, als ein Gefühl der Unfreiheit, er wird dieses Druckgefühl aber in dem Grade los, als sein Wollen mit dem sittlichen Sollen übereinstimmt und die zunehmende Leichtigkeit der Entscheidung beim Widerspiel zwischen der natürlichen Triebneigung und dem sittlichen Gebote empfindet er als ein fortschreitendes Wachstum seiner sittlichen Freiheit.

So verlangt also gerade der Begriff des sittlichen Wollens und der sittlichen Freiheit die stärkste Motivation. Ein Entschluss ohne Bedingtheit durch sittliche Motive, also aus dem Nichts heraus, bleibt ein für allemal dem Zufall überlassen. Das eine Mal wird hier der Entschluss auf seiten des Guten, das andere Mal auf seiten des Bösen fallen. Zufälliges aber bleibt

ausserhalb der sittlichen Schätzung und Wertung. Ein Hauptirrtum des Indeterminismus ist es, dass er, wenn er auch die Einwirkung von Motiven zugibt, diese doch nur als etwas Äusserliches, eben als Gelegenheitsursachen betrachtet, während sie doch zum Wesen des Wollens selbst gehören, insofern dieses, vor allem, wenn es ein sittliches sein soll, gerade das Nachgeben gegen die Wirkung der stärksten Motive ist. Wem freilich für die Erklärung des „Normativen" in unserem Wollen die Tatsache des von Generation zu Generation durch Erziehung, öffentliche Meinung und religiöse Sanktion fortgepflanzten und verstärkten moralischen Instinktes ungenügend und unbefriedigend erscheint, der wird hier als Determinist nicht ganz auf seine Rechnung kommen; immerhin mag er sich dabei beruhigen, dass der Indeterminismus, der die psychische Gesetzmässigkeit missachtet, mindestens ebensowenig imstande ist, das Normative und damit auch das Verantwortlichkeitsgefühl zureichend zu erklären.

Wenn nun aber der Indeterminismus dem Determinismus Vorwürfe macht, er vertrete schlechte moralische Grundsätze, stumpfe den Ernst des sittlichen Urteils ab, führe einen quietistischen Gleichmut gegenüber dem Unterschied von gut und böse herbei, schwäche die moralische Kraft, züchte einen öden Pessimismus und was dergleichen Beschuldigungen mehr sind, die man in jeder indeterministischen Abhandlung findet, so kann umgekehrt der Determinismus dem Indeterminismus vorhalten, dass letzterer auf psychologischer Selbsttäuschung beruhe, die aus Unwissenheit, Gedankenlosigkeit und Eigendünkel stamme. Es schmeichelt in der Tat dem Menschen, sich als völlig souveränen Urheber seines Wollens und seiner Handlungen zu sehen. Warum aber wird diese Unabhängigkeit immer nur auf solche Handlungen bezogen, die Beifall finden und von glücklichem Erfolge begleitet sind, während man bei schlechten Handlungen, Fehltritten, Misserfolgen u. s. w. alsbald in der Natur, in den Umständen und Zeitverhältnissen, in der Umgebung und Gesellschaft Bedingungen sucht, auf die man die Schuld ganz oder teilweise abladen kann? Sodann ist es ja ein bequemes, der natürlichen Neigung zu pharisäischer Selbstüberhebung willkommenes Urteil, eine unmoralische Handlung damit abzufertigen, dass sie nicht hätte geschehen sollen, statt liebevoll den Motiven nachzugehen und sie, wenn auch nicht zu entschuldigen, so doch gerecht zu beurteilen und zu verstehen. Warum wird andererseits das Verdienst des

Nächsten nur zu gerne als durch glückliche Anlagen, Verhältnisse, Zeitumstände u. s. w. bedingt angesehen, während nur für die Schuld alsbald der „freie“ Wille verantwortlich gemacht wird. Hat nicht ferner gerade der Indeterminismus eine oberflächliche Auffassung vom Bösen, sofern er die einzelne böse Tat isoliert betrachtet, während der Determinismus den Gesamthabitus, aus dem sie entsprungen ist, die Grundstimmung, aus der heraus der Mensch zum Handeln kommt, den Charakter, in seiner determinierenden Bedeutung weit besser wertet und darum auch das Ich durch die Zufuhr neuer Motive einer allmählichen versittlichenden Erneuerung zu unterziehen strebt? Soll der Determinismus die Tatkraft lähmen, so befördert der Indeterminismus den Leichtsinn, als komme es nur auf das individuelle Wollen an, das Böse wie das Gute in jedem Augenblick zu tun und, wenn es auch noch so lange der Gewalt sinnlicher Leidenschaft sich hingegeben habe, jederzeit nach Belieben seine Freiheit zurückzunehmen. Also wenn gegenseitige Ausstellungen gemacht werden sollen, so kann der Determinismus auch in das Konto des Indeterminismus schreiben und zwar: moralischer Hochmut, Mangel an Aufrichtigkeit gegen sich selbst, leichtsinniges und liebloses Urteil über andere, schnellabfertigende Ungeduld, mangelndes Erziehungsverständnis u. s. w.

So hat auch hier der Determinismus einen Vorsprung, sofern er das sittliche Werden besser erklärt. Dieses setzt nämlich sowohl in der Arbeit an der eigenen Person, wie in der Erziehung anderer eine Gesetzmässigkeit der seelischen Vorgänge voraus. Damit sind wir aber zur letzten Frage der Untersuchung geführt, zur Analyse des sittlichen Charakters.

II. Der sittliche Charakter.

Wie kommt überhaupt ein Charakter zustande? Der Mensch, der menschliche Wille, nimmt einen Anfang in der Welt. Wie das Tier wird der Mensch von Eltern gezeugt und geboren, er gleicht ihnen nach Leib und Seele, er erbt körperliche Gestalt und Eigenschaften, so gut wie ihr Temperament, ihre Gemütslagen, ihre intellektuellen Fähigkeiten und praktischen Kräfte. Damit bekommt er den leiblich-geistigen Habitus seines Volkes als Naturausstattung. Auch die fürs Leben so entscheidende Geschlechtsbestimmtheit erhält er nicht durch eigenen Willensentscheid. Die Anlagen entwickeln sich weiter unter dem be-

stimmenden Einflusse seiner Umgebung, der Natur und der Menschheit. Das Kind nimmt die Lebensformen seines Volkes an, es übernimmt in der Sprache ein geschlossenes System von Begriffen und Urteilen, seines Volkes Sitte und Gewohnheit bedingen sein Leben lang Wollen und Handeln. In der Schule erhält es die Bildung der Zeit, es wird — wenigstens im Kulturstaat — kirchlich und konfessionell vergeben. Im späteren Leben ist die soziale Gesellschaft die bestimmende Macht. Der Mensch gehört einem bestimmten Stande und Berufe, einer gewissen Klasse und Gemeinschaft an. Die Gesellschaft sagt ihm, was recht und unrecht, anständig und unanständig, gefällig und anstössig sei. Er akkommodiert sich zweifellos nicht wenig in Urteil, Geschmack, Gewohnheit. Die Gesellschaft stellt ihm auch seine Aufgabe. Er wählt — natürlich je nach Geld, Stand und Neigung — einen Beruf. Lässt er sich in der Wahl nicht durch ein ideales Vernunftmotiv bestimmen, so sucht er einen Berufszweig, bei dem er wegen der augenblicklichen grössten Nachfrage am besten vorankommen denkt u. s. w. „Wie ein Spross am Baume nicht durch seinen Willen Form und Funktion hat, sondern durch den Gesamtkörper, an dem er wächst, so wählt auch ein Mensch nicht, selbst vor sich selber seiend, durch einen Entschluss seines Willens sich seinen Willen, seine Natur und sein Lebenslos: er kommt in die Welt und er betätigt sich in der Welt als ein Glied des Volkskörpers. Und mit dem Leben seines Volkes ist auch sein Leben eingesenkt in das geschichtliche Gesamtleben der Menschheit und zuletzt in die kosmische Entwicklung überhaupt (Paulsen, System der Ethik, 6. Aufl., S. 450)."

In den Hauptzügen ist demnach unsere Charakterentwicklung von Faktoren bedingt, die von unserem Willensentscheid unabhängig sind. Deren sind es besonders drei: 1. die durch Vererbung überkommenen Naturanlagen, 2. die durch die soziale Umgebung gegebene Wechselwirkung, 3. die persönlichen und nationalen wirtschaftlichen Verhältnisse. So einseitig auch durch die materialistische Geschichtsbetrachtung gerade der letzte Punkt ausgebeutet worden ist, der hervorragende Einfluss wirtschaftlicher Verhältnisse auf die Charakterentwicklung lässt sich nicht verkennen. „Dieselben Anlagen entwickeln sich verschieden bei ackerbautreibender Bevölkerung und verschieden beim grossstädtischen Proletariat, verschieden in einer seefahrenden Nation und verschieden in einem Bergvolk: der heisse Süden

bildet andere Charaktere als der rauhe Norden; der monarchische Rechtsstaat begünstigt andere Tugenden und Laster als die Despotie oder die Republik. Die wirtschaftliche und politische Lage eines Volkes oder eines Standes schafft ganz besondere Bedingungen für die Charakterbildung seiner Angehörigen: es gibt Nationallaster und Standessünden, die eben hierin begründet sind (Rolffs a. a. O. S. 208 f.)."

Angesichts solcher Anhaltspunkte gelangt ja auch Schopenhauer (Preisschrift über die Freiheit des Willens a. a. O. S. 50 bis 63) zu einer fatalistischen Deutung des empirischen Charakters, der, bei jedem Individuum stets unveränderlich und immer derselbe, nun auch immer dieselbe unveränderliche Bestimmungskraft auf unser Wollen und Tun ausüben soll. „Der Charakter ändert sich nicht" ist seit Schopenhauer ein beliebtes Schlagwort geworden. In der genannten Schrift zeichnet er den Charakter als individuell, empirisch, konstant und angeboren. Individuell: Der moralische Unterschied der Charaktere ist „ohne Vergleich grösser als die körperliche Verschiedenheit zwischen Riese und Zwerg, Apollo und Thersytes. Daher ist die Wirkung desselben Motivs auf verschiedene Menschen eine ganz verschiedene: wie das Sonnenlicht Wachs weiss, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Ton verhärtet. Deshalb kann man aus Kenntnis des Motivs allein nicht die Tat vorhersagen, sondern muss hiezu auch den Charakter genau kennen (S. 50)". Empirisch: „Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloss an anderen, sondern auch an sich selbst (S. 50)." Daher „kann keiner wissen, wie ein anderer und auch nicht, wie er selbst in irgend einer bestimmten Lage handeln wird, ehe er darin gewesen: nur nach bestandener Probe ist er des anderen und erst dann auch seiner selbst gewiss (S. 51)". Konstant: „Er bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch. Bloss in der Richtung und dem Stoff erfährt er die scheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie (S. 51)." Wenn uns unser Zutrauen zu einem Menschen getäuscht hat, sagen wie nie: „sein Charakter hat sich geändert", sondern: „ich habe mich in ihm geirrt (S. 52)." Auf derselben Wahrheit „beruht es, dass, wenn wir den moralischen Wert einer Handlung beurteilen wollen, wir vor allem über ihr Motiv Gewissheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich

durch ein solches Motiv bestimmen liess, als den zweiten und allein dem Menschen inhärierenden Faktor dieser Tat (S. 52)". „Auf derselben Wahrheit beruht es, dass ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntnis, ja Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernster Vorsätze und redlichen Versprechens sich bei erneuerter Gelegenheit doch wieder auf denselben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Überraschung, betreffen lässt (S. 53)." „Bloss seine Erkenntnis lässt sich berichtigen (53.)." „Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Notwendigkeit: aber sie haben durch die Erkenntnis hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist (S. 53)." „Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung (53)." „Weiter aber als auf die Berichtigung der Erkenntnis erstreckt sich keine moralische Einwirkung und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisieren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äussere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, dass sie Aprikosen trägt (S. 54)." Angeboren: Der Charakter „ist kein Werk der Kunst oder der dem Zufall unterworfener Umstände, sondern das Werk der Natur selbst (S. 54)". „Aus dieser Darlegung des Wesens des individuellen Charakters folgt allerdings, dass Tugenden und Laster angeboren sind (S. 54)." „Durch den angeborenen Charakter des Menschen sind schon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachstrebt, im wesentlichen bestimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden bestimmt teils durch die äusseren Umstände, teils durch seine Auffassung derselben, deren Richtigkeit wieder von seinem Verstande und dessen Bildung abhängt. Als Endresultat von dem allen erfolgen nun seine einzelnen Taten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu spielen hat (S. 58)."

Ehe wir uns zu der zwischen Wahrheit und Irrtum sichtenden Kritik dieser Anschauung wenden, müssen wir noch die Stellung des Indeterminismus zur Frage nach dem Charakter erörtern. Es ist bezeichnend, dass die Erkenntnis der determinierenden Faktoren bei der Charakterbildung und der determinierenden Kraft des Charakters auf unser Handeln den

Indeterminismus zu allerlei Vermittlungsversuchen getrieben hat, durch die er eine Art Versöhnung mit der Kausalität des Wollens sucht. Die Anhänger der „intelligiblen Freiheit“, wie ja auch Schopenhauer, versuchen dies dadurch zu erreichen, dass sie den Charakter selbst als causa sui betrachten. Aber dieser in einer „intelligiblen“ Welt frei gewählte Charakter hat mit dem empirischen nichts als den Namen gemein. „Der intelligible Charakter soll kausalitätslos sein, der empirische ist die Wirkung einer Summe kausaler Bedingungen und selbst im Sinne der letzteren in jeder einzelnen Handlung von kausaler Wirksamkeit (Wundt, Ethik II, S. 85).“ Aber auch beim reinen Indeterminismus offenbaren sich gerade bei der Frage nach dem Charakter und seinem Einfluss auf unser Wollen die grössten Inkonsequenzen. Die Tatsache der psychischen Gesetzmässigkeit ist für die meisten Freiheitskämpfer doch zu übermächtig, als dass sie den Mut fänden, sie zu ignorieren oder zu leugnen. Wentscher (Ethik, S. 317) z. B. betont mit aller Energie: Es wäre sinnlos „die Freiheit in der absoluten Zusammenhanglosigkeit mit unserer ganzen bisherigen Entwicklung suchen zu wollen. Ein Wollen, das seine Freiheit nur so zu betätigen wüsste, dass es seine eigenen Entscheidungen im nächsten Augenblick wieder zurücknähme und illusorisch machte, könnte zwar ein pathologisch ganz interessantes Phänomen sein, niemals aber ethischen Wert haben. Gerade die Möglichkeit, aus dem ganzen unserer Persönlichkeit heraus, an alles früher Erarbeitete anknüpfend, umfassende Willensbetätigungen ins Werk setzen zu können, ist es, die einem ‚freien Wollen‘ erst Sinn und Bedeutung verleiht, während die atomistische Zersplitterung unseres Willenslebens in zusammenhanglose, möglichst einander widersprechende Einzelakte die Einheit des Subjekts geradezu aufheben würde, dem solch ein ‚freies‘ Wollen zugesprochen werden müsste (S. 317)“. Derselbe Verfasser sagt an anderer Stelle: „In der Tat ist es unmöglich, der Bedeutung des einzelnen Willensaktes gerecht zu werden, wenn man ihn als isoliertes Phänomen für sich allein betrachtet. Es ist einmal so: unser Wollen hängt überall mit unserem ganzen bisherigen Willensleben, wenn auch freilich in mannigfach abgestufter Intensität, zusammen. In weitaus den meisten Fällen ist es nur zum geringen Teile etwas völlig Neues, ‚Unmotiviertes‘; fast überall wurzelt es in früherem Wollen und Denken oder vielmehr in dem ganzen Charakter, der sich als das Ergebnis aller dieser einzelnen

Denk- und Wollensakte allmählich herausgebildet hat (S. 257 f.)." Lotze zieht in der bereits früher angeführten Stelle die Konsequenzen des reinen Indeterminismus weit folgerichtiger, wenn er für die sittliche Freiheit des Willens auch die Unabhängigkeit von der eigenen Natur, vom Charakter, von den Anlagen fordert. denn diese letztere Freiheit verlangt durchaus, „dass der Geist in seinem Wollen und Handeln nicht bloss von äusseren Ursachen; sondern auch von seiner eigenen Natur unabhängig sei, dass er nicht bloss die Konsequenz dessen ausführen müsse, was in dieser seiner Natur präformiert ist, sondern dass er in jedem Augenblick umkehren, aus dieser Bahn heraustreten und mit einem ganz neuen Anfange die Folgerichtigkeit seiner Entwicklung abbrechen könne (Grundzüge der prakt. Philosophie S. 26)".

Wenden wir uns jetzt zur Kritik der vorgetragenen Anschauungen, so müssen wir uns hier wie überall im Gange unserer Untersuchung sowohl gegen den Fatalismus, wie gegen den Indeterminismus richten. Der Fatalismus schliesst: der Charakter ist das Produkt aus angeborenen Eigenschaften und den durch Erziehung und Zeitumstände hinzugetretenen Modifikationen. Den Charakter hat sich der Mensch nicht gegeben und kann ihn auch nicht ändern. Der Charakter kommt nicht aus unserem Wollen, sondern das Wollen aus unserem Charakter. Somit ist es mit irgendwelcher Freiheit nichts.

Wahrheit und Irrtum sind hier eng verflochten. Es ist freilich undenkbar, dass der Mensch sich seinen angeborenen Charakter d. h. also das formende Prinzip seines Grund- oder Urwillens wählen oder geben könnte; dieser ist ja identisch mit seinem Ich, denken wir vom Ich den Charakter hinweg, dann bleibt ein Phantom übrig. Auch die durch den Gang der Entwicklung erreichten Modifikationen dieses Urwillens sind vielfach das Werk äusserer Umstände und Verhältnisse, aber diese Modifikationen sind eben nicht ohne unser Zutun geworden, nicht durch ein Fatum über uns verhängt oder uns bloss äusserlich aufgedrungen, vielmehr auf Grund der Gesetze psychischer Kausalität in fortwährender Wechselwirkung zwischen äusserer Erfahrung und innerem Erleben zu einem relativ gleichbleibenden Gepräge verfestigt.

Wie der Fatalismus auf die erste, so legt der Indeterminismus, wenn er überhaupt beim Wollen vom Charakter Notiz nimmt und dasselbe nicht rein aus dem Nichts aufsteigen

lässt, allen Nachdruck auf die zweite Tatsache. Er deutet den Charakter mit Vorliebe als „Verdichtung gleichartiger Willensakte im Laufe der Entwicklung (so Wentscher)", übersieht aber dabei, dass das formende Prinzip auch vor dieser Verdichtung immer schon vorhanden und von äusseren Einwirkungen abhängig ist. Insofern ist also die gegenteilige Behauptung: „Das Wollen kommt nicht aus dem Charakter, sondern der Charakter aus dem Wollen" zweifellos noch viel einseitiger.

Machen wir uns klar, was denn eigentlich unser psychologisches und sittliches Interesse fordert. Wenn wir jemand einen „Charakter" heissen, so wollen wir zweifellos betonen, er habe eine stark fixierte Willensrichtung. Gerade dann heissen wir ihn sittlich frei, wenn das sittliche Urteil in ihm zu dauernder Herrschaft gelangt ist und sein Wollen gleichmässig bestimmt. Wer täglich anderen Willens ist, nicht durch seine früheren Entscheidungen bedingt, den beurteilen wir als unfrei, weil er ein Spielball seiner Launen und Stimmungen ist. „Je gleichförmiger die Bedingungen des Charakters beschaffen sind und je mehr sie sich in der individuellen Anlage zu festen sittlichen Tendenzen verdichtet haben, um so eher sind wir daher imstande, nicht nur nachträglich die erfolgten Handlungen aus dem Charakter abzuleiten, sondern aus der Kenntnis desselben mit Wahrscheinlichkeit vorauszusagen, wie er auf bestimmte Motive reagieren werde (Wundt, Ethik II, S. 85)." Auch die sittliche Entwicklung bedarf einer relativen Stetigkeit und Gesetzmässigkeit wie das sittliche Handeln. Oder sollte es im Sinne der sittlichen Freiheit sein, zu verlangen, dass einerseits der durchgebildete edle Charakter so leicht einen Schurkenstreich begehen könne wie der hundertmal vorbestrafte Landstreicher, während andererseits der eingefleischte Bösewicht sich im Handumdrehen soll in einen grundehrlichen Menschen verwandeln können? Die „plötzliche Bekehrung" ist ein psychologisches Unding. Wo sie doch einzutreten scheint, da ist meist ein oberflächliches Urteil im Spiel, das sich entweder durch den äusseren Schein blenden lässt, oder aber die längst angebahnte Gesetzmässigkeit der seelischen Vorgänge übersieht. Immer gehen da im Innern prinzipielle Auseinandersetzungen und wohl auch tiefere Erschütterungen voraus, durch die sich der Mensch von den seitherigen Fesseln und Ketten gewaltsam, vielleicht sogar erst nach vielen fehlgeschlagenen Versuchen losreisst. Aber

freilich dieses sittliche Interesse an der Freiheit haben wir unbedingt, dass es auch dem sittlich gesunkenen Menschen noch möglich sein soll, auf die Stimme seines Innern zu hören und durch das Wollen nicht nur der Besserung, sondern vor allem auch der dazu führenden Mittel und Wege in langsamer Arbeit an sich selbst sein Wollen umzugestalten. Freilich wird die zum Charakter verdichtete Gewohnheit und die soziale Umgebung unter Umständen wie zentnerschweres Bleigewicht die Rückkehr zur Tugend erschweren, aber offen wollen wir sie im sittlichen Interesse doch sehen. So nennen wir „frei sein im sittlichen Sinne“ frei sein von unsittlichen Motiven, „frei werden“ aber das Sichdurcharbeiten zur geistig-sittlichen Bestimmung des Menschen. Diese Freiheit ist durchgehende Motivation durch das absolut Gute und Ideale. Diese Freiheit aber ist beim sittlichen Menschen ein nie aufhörendes Wachsen und Werden.

Wir schliessen mit dem schönen Worte Schmollers (a. a. O. S. 200): „Gewiss steht der Mensch seiner tierischen Natur nach zunächst unter der Herrschaft äusserer mechanisch wirkender Ursachen, unter der Herrschaft seines Körpers, seines Temperaments, des umgebenden Klimas und der Nahrung. Es beeinflussen ihn dann sein Elternhaus, seine Erziehung, seine Schule, seine Jugendgespielen, Staat und Kirche, Gesellschaft und Bildung seiner Zeit, freilich alle diese Faktoren nicht als blinde, mechanisch wirkende Reize, sondern meist nur als Stoff für sein Seelenleben Vorstellungen schaffend, Motive erzeugend, denen er aktiv oder passiv gegenübertreten kann. Alle diese von aussen kommenden Einflüsse wirken, soweit sie selbst Ausflüsse der sittlichen Kultur sind, nicht im Widerspruch, sondern in Harmonie mit seiner eigenen besseren Natur. Diese selbst aber ist von Anfang an mit dem Erwachen des Selbstbewusstseins vorhanden. Kein Mensch ist ohne Vernunft, ohne das Gefühl der sittlichen Wertschätzung, ohne die Ahnung, dass er nur sittlich handelnd mit sich selbst in Einklang bleibe. So tritt kein äusserer Reiz, keine äussere Vorstellung an ihn heran, ohne dass eine selbständige innere Reaktion des besseren Menschen in ihm dadurch angeregt wäre. Erst ein sittliches Gefühl, dann seine bessere Erkenntnis, seine Vorsätze, endlich zum Charakter gewordene Maximen sind bereit, die Herrschaft des sittlichen Menschen über den natürlichen zu erhalten. Darin eben liegt seine wahre Freiheit.“

Vita.

Natus sum Samuelis Ayrer, pastor Widdernensis, pridie Nonas Apriles anno proximi saeculi duodeseptuagesimo parentibus usus Immanueli Ayrer ejusque uxore Lina, e gente Jenner St. Petropoli, in Rossiae urbe, ubi tunc temporis pater meus, quem inter vivos adhuc versari vehementer gaudeo, munus curavit scholasticum. Qui ubi in Virtimbergiam revertit, cum ego sex annorum essem, ludis publicis traditus primum frequentavi scholas Latinas Bietighemensem atque Kirchhemensem, qua in civitate etiamnunc pater vicibus fungitur puerorum magistri superioris. Deinde seminariis absolutis Schoenthalensi et Uracensi quattuor per annos studui philosophiae et theologiae in Universitate Tubingensi, cum collegiis interessem virorum clarissimorum professorum illustrissimorum de Buder, Grill, Kautsch, Kugler, Kübel, Pfleiderer, Roth, Sigwart, Weiss, Weizsäcker, quos summa semper et prosecutus sum nec desinam prosequi reverentia. Priore examine theologico probatus anno 1890 unius anni voluntariam militiam explevi Ulmae. Tum postquam complura munera ecclesiastica extraordinaria administravi, altero examine publico superato a. 1895, ut scientiam augerem, iter in Rossiam feci et cum Petropolim, Moscoviam, Archangeliam, Nowajam Semljam obissem, Promunturium Septentrionale circumvectus per Norvegiam Daniamque redux in patriam factus sum. Inde ab anno 1897 in municipio Franciae Virtimbergensis, cui nomen est Widdern, pastor primum extraordinarius, deinde ordinarius fui et quidquid mihi ab hoc officio relictum est otii, id contuli in elucubrandam hanc commentationem, quae inscribitur: „Das Problem der Willensfreiheit mit besonderer Berücksichtigung seiner psychologischen Seite“, quam insignissimo philosophorum ordini Tubingensi proponere animum induxi.